Hubert Jedin

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

VI



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE HISTORIA
Volumen 81

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Publicado bajo la dirección de
HUBERT JEDIN

VI



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1978

HUBERT JEDIN

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO SEXTO

LA IGLESIA EN TIEMPO DEL ABSOLUTISMO Y DE LA ILUSTRACIÓN

Por

WOLFGANG MÜLLER - QUINTÍN ALDEA - JOHANNES BECKMANN
LOUIS COGNET - PATRICK J. CORISH - OSKAR KÖHLER
HERIBERT RAAB - BURKHART SCHNEIDER
BERNHARD STASIEWSKI

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1978

Versión castellana de VICTOR BAZTERRICA, de la obra publicada bajo la dirección de
HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, tomo V
WOLFGANG MÜLLER, QUINTÍN ALDEA, JOHANNES BECKMANN, LOUIS COGNET, PATRICK
J. CORISH, OSKAR KÖHLER, HERIBERT RAAB, BURKHART SCHNEIDER y BERNHARD STASIEWSKI,
Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1970

ISBN 84-254-0726-5 tela
ISBN 84-254-0727-3 rústica

DEPÓSITO LEGAL: B. 23.329-1978

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

ÍNDICE DE SIGLAS

AAM = «Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften», Phil.-hist. Klasse, Munich 1835ss.

AAS = «Acta Apostolicae Sedis», Roma 1909ss.

AAug = «Analecta Augustiniana», Roma 1905ss.

AcLinceiMem. = *Atti di Accademia nazionale dei Lincei,* Roma.

AcModena = *Atti e memorie della Accademia di scienze, lettere e arti,* Modena.

AcTorino = *Atti di Accademia di scienze di Torino,* Turín 1865ss.

AE = «Analecta ecclesiastica, presbyterorum s. Ludovici de Urbe curis edita», Roma 1893-1911.

AElsKG = «Archiv für elsässische Kirchengeschichte», edic. dir. por la Gesellschaft für elsässische Kirchengeschichte, red. por J. BRAUMER, Rixheim en Oberelsass 1926ss; desde 1946 red. por A.M. BURG, Estrasburgo.

AFrH = «Archivum Franciscanum Historicum», Florencia-Quaracchi 1908ss.

AHPont = «Archivum Historiae Pontificiae», Roma 1963ss.

AHSI = «Archivum Historicum Societatis Iesu», Roma 1932ss.

AHVNrh = «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», especialmente el antiguo arzobispado de Colonia, Colonia 1855ss.

AkathKR = «Archiv für Katholisches Kirchenrecht» (Innsbruck) Maguncia 1857ss.

AKG = Archiv für Kulturgeschichte» (Leipzig) Münster y Colonia 1903ss.

ALW = «Archiv für Liturgiewissenschaft» (anteriormente: JLW), Ratisbona 1950ss.

AMrhKG = «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», Espira 1949ss.

AnGr = «Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae» edita, Roma 1930ss.

Annales E.S.C. = «Annales: Économies, sociétés, civilisations», París 1946ss.

Anthropos = «Anthropos». Revista internacional para el conocimiento de los pueblos y de las lenguas, Mödling 1906ss.

Antonianum = «Antonianum», Roma 1926ss.

AÖG = «Archiv für österreichische Geschichte», Viena 1865ss.
Aportes = «Aportes. Revista de estudios latinoamericanos», París 1966ss.
APraem = «Analecta Praemonstratensia», Tongerloo 1925ss.
ArSKG = «Archiv für schlesische Kirchengeschichte», edic. dir. por K. ENGELBERT I-IV Breslau 1936-41, VIIss Hildesheim 1949ss.
ASRomana = «Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria», Roma 1878-1934 (desde 1935: ADRomana).
Astraín = A. Astraín, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España,* I-VII Madrid 1902-25.
Augustiniana = «Augustiniana. Tijdschrift vor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde», Lovaina 1951ss.
BAE = «Biblioteca de Autores Españoles», Madrid 1846ss.
BECh = «Bibliothèques de l'École des Chartres», París 1839ss.
BLE = «Bulletin de littérature ecclésiastique», Toulouse 1899ss.
BullRom = «Bullarium, Diplomatum et Privilegiorum Romanorum Pontificum», edic. dir. por G. TOMASSETTI y otros, Turín 1857ss.
Catholicisme = *Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain,* edic. dir. por G. JACQUEMET, París 1948ss.
CH = «Church History», Nueva York - Chicago 1932ss.
Ciaconius = A. CIACONIUS, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S.R.E. Cardenalium,* 2 vol., Roma 1601s, terminado por F. CABRERA MORALES; ²1630, continuación hasta Clemente VIII por A. VICTORELLI y otros; ³1677, ibid. en 4 vol., continuación hasta Clemente IX por A. OLDOINI; ⁴1751, ibid. en 6 vol. continuación hasta Clemente XII por GUARNACCI; en 7 vol. ibid. 1787.
Cîteaux = «Cîteaux. Commentarii cistercienses», Westmalle (Belg.) 1950ss.
CivCatt = «La Civiltà Cattolica», Roma 1850ss (1871-87 Florencia).
CollFr = «Collectanea Franciscana», Roma 1931ss.
Concilium = «Concilium. Revue Internationale de théologie», Tours 1965ss.
DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* edic. dir. por A. BAUDRILLART y otros, París 1912ss.
DSAM = *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire,* edir. dir. por M. VILLER, París 1932ss.
DThC = *Dictionnaire de théologie catholique,* edic. dir. por A. VACANT y E. MANGENOT, cont. por E. AMANN, París 1930ss.
DZKR = «Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht», Tubinga 1861-1917.
ED = «Euntes Docete» (Commentaria urbana), Roma 1948ss.
EO = «Échos d'Orient», París 1897ss.
Études = «Études», París 1856ss (hasta 1896: «Études religieuses»).
FDG = *Forschungen zur Deutschen Geschichte,* 26 vol. Gotinga 1860-86.
FeineRG = H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte,* I: *Die katholische Kirche,* Colonia-Graz ⁴1964.
FreibDiözArch = «Freiburger Diözesan-Archiv», Friburgo de Brisgovia 1865ss.
Gebhardt-Grundmann = B. Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte,* 8.ª ed. dir. por H. GRUNDMANN, Stuttgart I 1954, II 1955, III 1960.

GGA = «Göttingische Gelehrte Anzeigen», Berlín 1738ss.

Gr = Gregorianum, Roma 1920ss.

Grabmann G = M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Friburgo de Brisgovia 1933.

GWU = «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht». Zeitschrift des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands, Stuttgart 1950ss.

Heimbucher = M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,* 3 vol., Paderborn [2]1907-08; [3]1932-34 ibid. en 2 tomos.

HH.ST.A.Wien = «Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien».

Hinschius = P. HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland,* 6 vol., Berlín 1869-97.

Hisp.Am.Hist.Rev. = «Hispanic American Historial Review» Durham 1918ss.

HJ = «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» (Colonia 1880ss). Munich 1950ss.

Hochland = Hochland, Munich 1903ss.

HPBl = «Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland», edic. dir. por F. BINDER y G. JOCHNER, 171 vol., Munich 1838-1923.

Hurter = H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae,* 6 vol. Innsbruck [3]1903-13; I [4]1926 edic. dir. por F. Pangerl.

HZ = «Historische Zeitschrift», Munich 1859ss.

IKZ = «Internationale Kirchliche Zeitschrift», Berna 1911ss.

IPO = «Instrumentum Pacis Osnabrugense et Monasteriense».

Irénikon = «Irénikon», Amay-Chevetogne 1926ss.

JGO = «Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas», Munich 1953ss.

JKölGV = «Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins», Colonia 1912-41, 1950ss.

JLW = «Jahrbuch für Liturgiewiessenschaft», Münster 1921-41 (ahora: ALW).

Jugie = M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium,* I-V París 1926-35.

KRA = «Kirchenrechtliche Abhandlungen», fundado por U. STUTZ, Stuttgart 1902ss (hasta ahora 118 vol.).

Kyrios = «Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas», Berlín 1960ss.

LJ = «Liturgisches Jahrbuch», Münster 1951ss.

LThK[2] = *Lexikon für Theologie und Kirche,* Friburgo [2]1957ss.

Maass = F. MAASS, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich,* I-IV Viena 1951ss. *(Fontes rerum austriacarum* II/71-74).

MAH = «Mélanges d'archéologie et d'histoire», París 1880ss.

Mansi = J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 31 vol. Florencia-Venecia 1757-98; Reimpresión y continuación edic. dir. por L. PETIT y J.B. MARTIN en 60 vols., París 1899-1927.

MCom = «Miscelánea Comillense», Comillas/Santander 1943ss.

MF = «Miscellanea Franciscana», Roma 1886ss.

MH = «Missionalia Hispanica».

MHI = H. JEDIN y otros autores, *Manual de historia de la Iglesia.* 9 vols., Herder, Barcelona 1966ss.

Mid-America = «Mid-America. An historical Review», Chicago 1918ss.
MIÖG = «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung». (Innsbruck) Graz-Colonia 1880ss.
MiscMercati = «Miscellanea Giovanni Mercati», 6 vols., Roma 1946.
Monumenta Nipponica = «Monumenta Nipponica. Studies on Japanese culture past and present», Tokio 1938ss.
MÖSTA = «Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs», Viena 1948ss.
MthSt(H) = *Münchener theologische Studien*, edic. dir. por F.X. SEPPELT, J. PASCHER y K. MÖRSDORF. Historische Abteilung, Munich 1950ss.
MThZ = «Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.
NDB = «Neue Deutsche Biographie», Berlín 1953ss.
NZM = «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», Beckenried 1945ss.
Orbis = «Orbis. Bulletin international de documentation linguistique», Lovaina 1952ss.
OrChr = «Oriens Christianus» (Leipzig) Wiesbaden 1901ss.
OrChrA = «Orientalia Christiana» (Analecta) Roma (1923-34: «Orientalia Christiana»; 1935ss: «Orientalia Christiana Analecta»).
OrChrP = «Orientalia Christiana periodica», Roma 1935ss.
OstKSt = «Ostkirchliche Studien», Wurzburgo 1951ss.
Pastor = L.v. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* 16 vol., Friburgo de Brisgovia 1885ss.
QFIAB = «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», Roma 1897ss.
Quétif = J. QUÉTIF y J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 vol., París 1719-21; 3 supl. tomos 1721-23; cont. por R. COULON, París 1909ss.
RAM = «Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse 1920ss.
RET = «Revista española de teología», Madrid 1941ss.
Rev. Arch. Bibl. y Museos = «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», Madrid 1871ss.
RevEAug = «Revue des Études Augustiniennes» continuación de: «L'Année Théologique Augustinienne»), París 1955ss.
RevSR = «Revue de Sciences Religieuses», Estrasburgo 1921ss.
RF = «Razón y Fe», Madrid 1901ss.
RGG = «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», Tubinga 1909-13; ^{2}1927-32, ^{3}1956ss.
RH = «Revue historique», París 1876ss.
RHE = «Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
RHEF = «Revue de l'histoire de l'Église de France», París 1910ss.
RHM = «Revue d'histoire des missions», París 1924ss.
RHR = «Revue de l'histoire des religions», París 1880ss.
RömHM = «Römische Historische Mitteilungen», Graz-Colonia 1958ss.
RQ = «Römische Quartalschrift für christlische Altertumskunde und für Kirchengeschichte», Friburgo de Brisgovia 1887ss.
RQH = «Revue des questions historiques», París 1866ss.
RSIt = «Rivista storica italiana», Nápoles 1884ss.

RSR = «Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RSTI = «Rivista di storia della chiesa in Italia», Roma 1947ss.
Saeculum = «Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte», Friburgo de Brisgovia 1950ss.
SAW = «Sitzungsberichte der (desde 225, 1, 1947; Österreichischen) Akademie der Wissenschaften in Wien», Viena 1831ss.
Schnabel G = F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert,* Friburgo de Brisgovia I [4]1948, II [2]1949, III [3]1954, IV [3]1955.
SEER = «The Slavonic and East European Review», Londres 1922.
Seppelt-Schwaiger = F.X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts* I, II, IV, V Leipzig 1931-41; I Munich [2]1954, II ibid. [2]1955, III ibid. 1956, IV ibid. [2]1957, V ibid. [2]1959.
SM = «Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden bzw. zur Geschichte des Benedictionerordens und seiner Zweige». Munich 1880ss (desde 1911, nueva continuación).
SPM = «Sacrum Poloniae Millenium», Roma 1954ss.
Stamer = L. STAMER, *Kirchengeschichte der Pfalz,* Espira I 1936, II 1949, III, 1 1955.
StdZ = «Stimmen der Zeit» (antes de 1914: Stimmen aus Maria-Laach), Friburgo de Brisgovia 1871ss.
StG = «Studia Gratiana», edic. dir. por J. FORCHIELLI y A.M. STICKLER, I-III Bolonia 1953ss.
StL[5] = *Staatslexikon,* edic. dir. por H. SACHER, Friburgo de Brisgovia [5]1926-1932 (StL[6]: ibid. 1957ss).
StMis = «Studia Missionalia», Roma 1943ss.
Streit = Bibliotheca Missionum, empezada por R. STREIT, cont por J. DINDINGER (Münster, Aquisgrán) Fiburgo de Brisgovia 1916ss (hasta 1968: 26 vol.).
StudFr = «Studi Francescani», Arezzo-Florencia 1903ss.
ThGl = «Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.
ThLZ = «Theologische Literaturzeitung», Leipzig 1878ss.
ThQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss.; Stuttgart 1946ss.
ThSt = «Theological Studies», Baltimore 1940ss.
Tr = «Traditio», Nueva York 1943ss.
TThZ = «Trierer Theologische Zeitschrift» (hasta 1944: Pastor Bonus), Tréveris 1888ss.
Veit-Lenhart = L.A. VEIT - L. LENHART, *Kirche und Volsksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock,* Friburgo de Brisgovia 1956.
Werner = K. WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart,* Munich-Leipzig [2]1889 (= «Geschichte der Wissenschaften in Deutschland». Neuere Zeit, vol. 6).
WZ = «Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für vaterländische Geschichte.» Münster 1838ss.
Zagaglia = *Zagaglia,* «Rassegna di scienze, lettere ed arti», Lecce 1959ss.
ZBLG = «Zeitschrift für Bayerische Landresgeschichte», Munich 1928ss.
ZGObrh = «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», Karlsruhe 1851ss.

ZHTh = «Zeitschrift für die historische Theologie», 45 vol. Leipzig-Gotha 1832-75.

ZKG = «Zeitschrift für Kirchengeschichte», (Gotha) Stuttgart 1876ss.

ZMR = «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 34ss Münster 1950ss (Zeitschrift für Missionswissenschaft 1-17 ibid. 1911-27; Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 18-25 ibid. 1928-35; Zeitschrift für Missionswissenschaft, 26-27 ibid. 1935-37; Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 28-33 ibid. 1938-41, 1947-49).

ZRGG = «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», Marburgo 1948ss

ZSavRGgerm = «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung», Weimar 1863ss.

ZSavRG

ZSKG = «Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte», Friburgo 1907ss.

ZSTh = «Zeitschrift für systematische Theologie» (Gütersloh) Berlín 1923ss.

PRÓLOGO

La lista de colaboradores del presente volumen sugiere sin más que se estimó necesario tomar en consideración los diversos aspectos de la vida de la Iglesia en toda su complejidad durante este período. Para ello, pudo lograrse la colaboración de especialistas de otros países en proporción mayor que en los demás volúmenes. Había que procurar que el número y variedad de colaboradores no fuera un obstáculo para mantener la unidad básica en la concepción de esta obra. Para ello, el director y los coordinadores decidieron que el presente volumen fuera precedido de una introducción que facilite la síntesis.

Con profundo dolor por nuestra parte, este prólogo es a la vez un adiós al colaborador, que imprimió el sello de su talento en el presente volumen. Louis Cognet murió repentinamente el 29 de julio de 1970. Aun cuando fue invitado a colaborar hace dos años solamente, ahondó con la más admirable precisión en la plenitud de su saber profesional, esbozando una imagen de la vida de la Iglesia en Francia durante el *gran siècle* y la época que le siguió hasta la Revolución, que supera con mucho las exposiciones con que hasta ahora se podía contar. Pudo leer las correcciones de los capítulos redactados por él, pero no llegó a conocer la publicación del volumen.

El director ha dependido en este volumen más que en ninguno de los precedentes de la constante colaboración de la editorial y

especialmente del profesor Oskar Köhler, encargado de esta sección, quien actuó en estrecha relación con el profesor Wolfgang Müller, responsable del plan. El señor Walter Burkart, corrector jefe de la editorial, ha preparado el índice *. En este lugar expresamos nuestro agradecimiento a todos ellos.

HUBERT JEDIN

* El de la edición castellana ha sido preparado por Josefina Soler García.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

El siglo y medio de la historia de la Iglesia subsiguiente a la paz de Westfalia y que constituye el tema del presente volumen, significa para la configuración del mundo moderno un período claro y decisivo, mientras que para la Iglesia es un tiempo difícil de caracterizar, si se quieren extraer de su propia existencia histórica los criterios de definición.

Por lo que hace a la relación de la Iglesia con el mundo habrá que afirmar que la Iglesia dejó de ejercer una influencia decisiva en el campo de las fuerzas políticas y no pudo dirigir como en tiempos pretéritos el desarrollo del espíritu europeo. Esto es válido no sólo respecto de la Iglesia católica, si bien en ella el fenómeno es mucho más sensible debido a su importancia en la historia de Occidente y a su situación interior con vistas a la universal configuración del mundo, sino también respecto de las iglesias protestantes y las orientales. La cristiandad no sólo está dividida en confesiones, sino que empieza a perder cada vez más su congruencia con la sociedad en que vive. En la historia que ha adquirido la categoría de oficial se pasa generalmente por alto que en este siglo y medio, y mucho después, amplias capas del pueblo que permanecen en el anonimato se mantienen fieles a la tradición cristiana, hasta el siglo XX, en que irrumpe a la luz pública lo que quedaba de cristianismo tradicional, para enfrentarse con el llamado mundo moderno. En este volumen nos referimos ocasionalmente a la subsistencia de un orden de vida que ha perdurado durante siglos, que las más de las veces quedó históricamente desfigurado por acontecimientos espectaculares de la *gran* historia, protagonizada sólo por un reducido estrato de

actores. Poner en evidencia esta perdurabilidad cristiana es precisamente una tarea de investigación de la historia de la Iglesia, que en este caso debe aprovechar los nuevos métodos desarrollados en los últimos tiempos.

El complejo cuadro general del siglo y medio que va desde 1648 hasta 1789, período que se suele designar como *la era del absolutismo y de la ilustración*, tiene importancia histórica para la Iglesia. Si se habla con razón de la pérdida de la dirección cultural por parte de la Iglesia, hay que añadir inmediatamente que el arte del barroco en la arquitectura y el ornato de iglesias y monasterios atestigua en términos magníficos un nuevo espíritu en el cual se fusionaron, formando unidad, la racionalidad matemática y la conciencia cristiana de la fe. Quien considera a Voltaire como representante del espíritu de la época, debe tener presente también (sin desatender las diferencias de clima cultural) que Johann Sebastian Bach y Georg Friedrich Händel, maestros de la música religiosa y personalidades culminantes en la historia de este arte son coetáneos suyos, y lo son igualmente arquitectos como B. Neumann y artistas como Tiépolo. Nuestra imagen de la historia de este siglo y medio está excesivamente condicionada por los acontecimientos que *ya* preludian la sociedad moderna, y no se toman en consideración los valores permanentes y tradicionales, de modo especial las creaciones grandiosas del arte religioso y la música sacra y profana. Tal deformación se acentúa más por el hecho de que la historia de la Iglesia en este período (incluso la misma historiografía eclesiástica) es objeto de un estudio excesivamente enmarcado dentro de la historia política. La historia misma de la espiritualidad cristiana, tanto en el protestantismo como en el catolicismo, ha sido igualmente desatendida. Ello justifica que le dediquemos especial atención en el presente volumen.

Finalmente, al situar este período dentro de la historia universal había que modificar el juicio dado por los historiadores eclesiásticos del siglo XIX acerca de la ilustración. Es innegable que se manifiesta con una tendencia antieclesiástica e incluso anticristiana de intensidad creciente. Pero no menos cierto que, como ha señalado la llamada «segunda ilustración» de nuestro tiempo, se descubre en ella a través de toda su violencia polémica la inin-

terrumpida presencia de la tradición cristiana en los movimientos culturales de los siglos XVII y XVIII (cap. XVIII). La *crisis de la conciencia europea* está en marcha, pero permanecen vivos todavía los antiguos órdenes y la fe de las masas.

Donde mejor se advierte la modificación de las relaciones entre la historia de la Iglesia y la historia universal es en el hecho de que la guerra de los Treinta Años y la paz de Westfalia constituían el tema de base en el volumen *Reforma, Reforma católica y Contrarreforma*, mientras que en el presente volumen sólo se aludirá de pasada a las relaciones internacionales y las transformaciones registradas en las potencias europeas. No cabe duda que la última guerra de religión con la intervención formal de Francia, dirigida por el cardenal Richelieu, contra las fuerzas católicas, en 1635, había perdido su carácter confesional. Pero después de 1648, cuando Francia luchaba abiertamente por la hegemonía, la confesionalidad se convirtió en mero instrumento de propaganda política. Un caso significativo es la guerra franco-holandesa (1672-78), en la que el papa Clemente X se dejó engañar con respecto a las intenciones de Luis XIV (cap. VII); en la paz de Nimega (1678-79), donde Francia aseguró su hegemonía frente a España y el imperio, el legado de Inocencio XI desempeñó un papel insignificante, y en la paz de los Pirineos (1659), entre Francia y España, la santa sede quedó también excluida. Por otra parte fue posible una alianza entre el emperador y las potencias protestantes, Holanda e Inglaterra contra Francia, que penetró en el Palatinado en 1688, mientras que Luis XIV dio la impresión de que favorecía a la Iglesia católica, al apoyar a Jacobo II de la casa Estuardo y, después de su huida, integrar en su cálculo político la fracasada insurrección de los irlandeses bajo Jacobo (cap. XII). En la paz de Rijswijk (1697), el papa no tuvo representación oficial; la cláusula de Rijswijk, según la cual los lugares católicos que pasaran a manos de gobernantes protestantes, debían ser tratados con tolerancia; reapareció una y otra vez cuando más adelante cambiaron las relaciones de poder, así en la paz de Utrecht (1713) y en la de Rastatt (1714), durante la guerra de sucesión española, y nuevamente con motivo de la expansión de Prusia en las guerras de Silesia y en los repartos de Polonia (cap. XXIV).

La guerra de sucesión española mostró de manera ejemplar que

los restos de poder político de la Santa Seda sobre los estados de la Iglesia sólo podían ocasionarle confusión. Después que Inocencio XII apoyó a los Borbones y que Clemente XI pretendió en vano mantenerse apartado del conflicto, se produjeron choques armados entre las tropas del emperador José I y las del papa (1708), episodio que sólo ahora resulta fantástico y que no tenía nada que ver con el dualismo de los supremos representantes de la cristiandad católica (cap. IX). Siguió en pie la controversia respecto del regalismo radical de los Borbones españoles (cap. XI). El juego satírico que representó, medio siglo antes de su conclusión, la historia del imperio occidental en la lucha de sucesión austríaca (1740-48) entre María Teresa y los Wittelbach que, con la ayuda francesa, pudieron poner como emperador a Carlos VII en 1742, tuvo que ser contemplado por Benedicto XIV con la misma impotente neutralidad que la intervención de Federico II en Silesia (cap. XXIX). Y una vez más concluyó el conflicto mediante una alianza entre la casa de Habsburgo y las potencias protestantes Inglaterra y Holanda.

El hecho de que los derechos de los Estados pontificios fueran despreciados en las guerras y en el comercio de intereses de los pactos de paz, era un mal menor en comparación con las perturbaciones internas, que en el fondo no se podían eliminar, porque su estructura política se había convertido en anacronismo en la era de los Estados modernos. Pero el mayor perjuicio para la Iglesia misma, para su propia figura fue la influencia rival de las potencias católicas, Francia, España y los Habsburgo, en las elecciones para la sucesión del pontificado. Es cierto que desde Constantino el Grande éstas habían estado expuestas en mayor o menor grado a los condicionamientos propios de la historia universal, y de manera particular a las competencias entre las familias italianas; pero que en la era de un absolutismo profundamente secularizado el juego diplomático contribuyera a determinar la elección del supremo jerarca de la cristiandad católica, era una inversión de relaciones entre poder político y espiritual en el *corpus christianum* de otros tiempos. Es verdad que en esta época no se sentaron en la sede de Pedro figuras indignas; Inocencio XI (1676-89) y Benedicto XIV (1740-58) sobresalieron, el uno como pontífice, el otro como sabio, muy por encima del término me-

dio; pero se podía dudar si, bajo tales circunstancias de la política mundial, podía imponerse el mejor candidato, visto según la perspectiva espiritual (cap. VII-IX, XXVIII-XXX). Este volumen concluye con la disolución de la compañía de Jesús (1773) durante el pontificado de Clemente XIV, bajo la presión de las potencias católicas. Con ello se subraya un rasgo típico de este período.

Pero aun cuando, de acuerdo con la realidad, el papado aparece sólo en un segundo plano en la estructura de este libro, hay que resaltar sin embargo un servicio, importante para toda Europa y que en la historiografía general se valora con frecuencia demasiado poco: la iniciativa diplomática y el apoyo financiero de los papas para la contención y expulsión de los turcos. Alejandro VII, colocado en una situación política extremadamente débil frente a Luis XIV, se esforzó en buscar la ayuda de éste, cuando en 1664 Viena se vio amenazada por los turcos; de hecho participaron también tropas francesas en la victoria de Raab; pero no se pudo aprovechar ésta porque Leopoldo I desconfiaba con razón de la futura actitud del rey francés. A Clemente X se le debe una buena parte de la victoria de Jan Sobieski (1673), mientras Luis XIV se embarcaba en su guerra de conquista en Holanda (cap. VII). Pero sobre todo, merece un lugar destacado en la historia de Europa su sucesor Inocencio XI, que, frente a todas las dificultades internacionales, trabajó incesantemente en favor de la alianza que fue decisiva en la guerra de los turcos (1683-99) y que logró los éxitos que determinaron un giro radical para la suerte de los países orientales de Europa central (cap. VIII; esto supuso la elevación a gran potencia del imperio austro-húngaro razón por la cual Luis XIV adoptó una política complaciente con los turcos, y creó un frente en el Rin que paralizó al emperador Leopoldo I. Tras Francia, de donde habían partido las cruzadas, también España, la tierra de la reconquista, volvió las espaldas ante la victoria del príncipe Eugenio en Peterwardein (1716), al conducir contra las posesiones imperiales de Italia su flota, financiada en su mayor parte por el papa contra los turcos (cap. IX). El trazo final del último capítulo de la historia general europea, en el que el papado escribió su parte, lo constituye el hecho de que en el último tercio del siglo XVIII, cuando Turquía se hallaba en el inicio de su desmoronamiento, se pudo llegar a la formación

de un pacto defensivo turco-austriaco para hacer frente a la alianza ruso-prusiana surgida con motivo de la muerte de Augusto III (1763), rey de Polonia.

En esta época ya no existe una Europa católica, como sujeto universal histórico. Por esta razón en el presente volumen sólo se podía hablar de conjuntos europeos desde el punto de vista del papado, mientras que el acento principal había de cargarse sobre la exposición de la historia de cada uno de los países. Esta necesidad imponía la distribución del volumen entre un gran número de autores. En este sentido la iglesia estatal del siglo XVII y XVIII tenía que ser un tema básico (cap. XI, XVII, XXIII). Resultaban aquí inevitables las interferencias con la historia del papado; tampoco podía estudiarse separadamente el galicanismo (cap. IV), estrechamente relacionado con el jansenismo, si se pretendía explicar cómo, siendo éste tan antigalicano como el papado había sido condenado teológicamente por el papa, al paso que la corte galicana en el plano político pone en juego su antijansenismo contra el papado al igual que su política anticalvinista que provocó la supresión del edicto de Nantes (1685).

De este modo al confusionismo de la política profana de los papas se añade el de la política de la Iglesia. El concepto de *iglesia estatal* debe diferenciarse en cada caso y por países, y según los principios teóricos más o menos radicalmente progresivos en que se inspira cada uno de ellos. Corresponde a este lugar también su enjuiciamiento religioso, que a pesar de toda la indiscutible secularización de la política no se puede reducir a un denominador común. Un juicio histórico debe evaluar la contradicción que existió entre el concepto del Estado moderno y una Iglesia históricamente provista de libertades políticas; deberá asimismo enjuiciar las tensiones que surgen entre las posiciones extremas del episcopalismo y el papalismo.

De manera semejante al galicanismo, también el episcopalismo de la Iglesia imperial tiene sus raíces en la baja edad media. Su historia en la época que se estudia en el presente volumen (cap. X, XXII, XXIV) ofrece una visión especialmente sugestiva de la situación histórica en la que tiene que vivir la Iglesia en este siglo y medio, pues se trata de una proyección del tiempo de los Otones en condiciones completamente cambiadas. Por poca realidad

política que quiera atribuirse al patriotismo imperial de los príncipes eclesiásticos, especialmente teniendo en cuenta que fue el emperador quien había hecho surgir a Austria como imperio, el recuerdo del imperio que todavía perdura en los monasterios y conventos es un magnífico testimonio prescindiendo de todo sentimentalismo, y siempre que se entienda la historia como algo más que una mera pugna de potencias. Los conflictos son evidentes a pesar de todo. Subsisten las contradicciones entre los príncipes eclesiásticos con su doble personalidad y programa tridentino que la reforma católica no ha podido implantar totalmente. Se mantienen las tensiones con los nuncios papales, cada vez más agudas, a medida que se aleja de los estados eclesiásticos después de la paz de Westfalia, el peligro que los amenazaba y paralelamente gana terreno la reforma interna de la Iglesia y con ella crece una renovada conciencia en los príncipes eclesiásticos del imperio, cuyo episcopalismo, hasta mediados del siglo XVIII, hinca sus raíces en su mismo ser y su íntimo sentir de la idea imperial. Sólo al producirse un giro hacia el febronianismo se infiltrarán en él las nuevas teorías de la ilustración de inspiración galicana y de cuño cesarista. Si a esto se añade la modernización de los territorios eclesiásticos inspirada en el absolutismo ilustrado resulta claro que mucho antes de la secularización general de 1803 (que se arrastraba desde 1648) estaba echada la suerte de esta típica institución germánica.

Si frente a estos fenómenos de la Iglesia, superados por la historia universal, pero respetables en su resistencia al cambio, nos preguntamos qué factores decisivos apuntan al futuro, hemos de detenernos en la historia de la espiritualidad cristiana, especialmente de la piedad en la Francia del siglo XVII (cap. I-III, V), con la que se inicia intencionalmente el presente volumen. Para explicar el contexto cultural es preciso que esta exposición se remonte históricamente y se trace una línea desde Pierre de Bérulle († 1629), el fundador del Oratorio francés y amigo de Francisco de Sales († 1622) —ambos mentores espirituales de san Vicente de Paúl († 1660)—, pasando por el vasco Jean Duvergier de Hauranne, abad de Saint-Cyran (conocido con frecuencia por este nombre; † 1643), hasta llegar al jefe del jansenismo en su época clásica, Antoine Arnauld († 1694), el hermano de la madre An-

gélique, abadesa del monasterio cirterciense de Port-Royal, en París. El agustinismo francés de Bérulle no tenía originariamente nada que ver con el problema fundamental de la gracia, punto central del agustinismo lovaniense de Cornelio Jansenio († 1638). El aglutinante básico de todos estos movimientos religiosos, lo que constituía la raíz del compromiso de Pascal († 1662) en favor de Port-Royal, fue la protesta contra una eclesialidad puramente política de la clase dirigente y la búsqueda de una nueva piedad cristocéntrica. Precisamente esta protesta no sólo provocó la reacción del poder político (notemos que sería inexacto hablar de una acción conjunta de la Iglesia y el Estado en la brutal aniquilación del monasterio de Port-Royal, dada su compleja motivación), sino que determinó además la politización del jansenismo mismo, dentro y fuera de Francia, en Italia (cap. XXVI) y en el imperio (cap. XXII y XXIII). Se puede considerar perfectamente una tragedia de la historia de la Iglesia el que la disputa del jansenismo (disputa con falsos frentes) consumiera en el siglo XVIII las energías religiosas de Francia que tan prometedoras habían brotado en el siglo anterior. Una historia de la religiosidad universal, todavía no escrita, y que en cierto modo ofrece en anticipo la investigación francesa, ha de mostrar corrientes muy diferentes condicionadas por el barroco y la ilustración (cap. XXVII).

A pesar de todas las diferencias confesionales, sobre todo eclesiológicas del siglo XVII y XVIII, existe una búsqueda común para dar una respuesta cristiana al mundo moderno. Ello resulta patente en la historia de la espiritualidad anglicana con notables conexiones con la del continente francés (cap. XXI) y con el pietismo alemán (cap. XXVI), que en muchos aspectos se muestra paralelo al jansenismo. Hasta qué punto se diferencia el desarrollo de la Iglesia ortodoxa rusa (cap. XIII) resulta claro por el destino del patriarca Nikon (1652-66), quien, con sus reformas eclesiásticas según el modelo griego, provoca, por una parte, la resistencia en el clero y, con su pretensión de alcanzar la independencia de la Iglesia respecto del Estado, su deposición por parte de los zares. Fracasó la resistencia común de los *viejos creyentes* y de la Iglesia patriarcal contra Pedro el Grande (1682-1725) y su política de europeización. La persecución afectó sobre todo al monaquismo ruso. El año 1700 puso fin a un patriarcado autónomo.

La teología sistemática de esta época, prescindiendo de algunas excepciones, era epigonal (cap. VI, XXVI) y no mantuvo contacto alguno con los movimientos coetáneos, ya fueran los de la nueva espiritualidad cristiana ya se tratara de la llamada ilustración. Esto puede aplicarse fundamentalmente a todas las confesiones. Debe subrayarse la tentativa del oratoriano Malebranche († 1715), en el sentido de unir a Descartes y san Agustín. En el campo del protestantismo, destaca el esfuerzo de los teólogos físicos por lograr una concordancia con las ciencias naturales. El wolffianismo teológico supuso una estéril acomodación y el racionalismo extremista en la teología de las postrimerías del siglo XVIII fue un primer paso hacia la renuncia de su misma razón de ser. Prescindiendo de la acentuación contemporánea de la teología moral y pastoral, el centro de gravedad de la teología histórica está, para el catolicismo, en Francia (cap. VI) e Italia (cap. XXVI); para el protestantismo, en Alemania (cap. XXVI), donde con la aparición de la historia de la Iglesia de L. Mosheim, se produce un claro deslinde de la nueva disciplina con respecto a la teología. Se inicia un vigoroso florecimiento de la teología histórica, hecho digno de tenerse en cuenta en relación con unas conocidas palabras de Hegel, aun cuando no compartiera las objeciones teológicas contra las cuales tuvo que abrirse paso.

Las vicisitudes que sufre la Iglesia católica en los países de soberanía no católica, como Inglaterra e Irlanda (cap. XII), Rusia (cap. XIV y cap. XXIII) y Prusia tras sus anexiones, corresponden los condicionamientos de una época que apenas empieza a adoptar una tolerancia práctica y tienen su paralelo en la violenta dispersión de los protestantes de Salzburgo (1731-32). Los esfuerzos en torno a una reunificación de la Iglesia, en Francia (cap. IV) y en el imperio (cap. XXV), se encuentran en parte bajo el signo de la tolerancia (y al igual que ésta no están del todo libres del peligro del indiferentismo), en parte bajo el signo de la política, y apuntan en tal caso a una visión religiosa incipiente, que en gran parte fue favorecida por la ilustración.

Se ha situado deliberadamente la historia de las misiones en el centro del volumen (cap. XV*a*, XV*b* y XVI), pues ilustra algunos de los rasgos más esenciales de la situación histórica de la Iglesia, a lo largo de los diferentes períodos estudiados. Es consecuencia

del absolutismo la agudización de la problemática de los patronatos reales de misiones. Si, a pesar del retroceso experimentado en los siglos XVII y XVIII, las misiones fundamentales condicionadas por la historia de los estados europeos, echan nuevos brotes, se debe esto a la iniciativa de las órdenes, a la congregación *De propaganda fide* y al seminario de misiones de París (fundado en 1660). La amplitud de miras de esta congregación se ve en la importancia que dio a la formación del clero indígena y en su esfuerzo por despolitizar las misiones. El que misioneros de Propaganda fueran encarcelados por la inquisición del *Padroado* de Goa, se explica por la configuración de la Iglesia estatal de esta época. Son lamentables las deficiencias de planificación interna de la Iglesia; así, por ejemplo, en las relaciones del clero secular y regular o en la poco precisa coexistencia de los misioneros de Propaganda y del *Padroado*. Las matizaciones en el conflicto de los ritos, expuesto en este volumen, pueden, por otra parte, contribuir a revisar juicios demasiado rápidos y superficiales.

Si ante un elenco de factores tan diversos y contradictorios, tratamos de caracterizar este siglo y medio de la Iglesia, quizá pueda hablarse de una época de transición. Transición de la Iglesia, que a pesar de la división religiosa del siglo XVI vivió fundamentalmente en una sociedad todavía entendida como *corpus christianum*, y tuvo que replegarse cada vez más sobre sí misma. La dificultad de este proceso se ve en todas las esferas de la vida de la Iglesia, en el inútil aferramiento a posiciones pasadas así como en el desamparo frente a las fuerzas de una nueva época. La revolución francesa que abre el siglo XIX agudizará esta problemática, cuyo estudio se ha remitido al séptimo volumen.

Los autores del presente volumen se abstienen deliberadamente de aludir a la actualidad de la Iglesia. Pero tanto los estudiosos como los demás lectores (y deseamos que sean muchos) advertirán sin esfuerzo que el pasado de la Iglesia, aun cuando uno quisiera desprenderse de él, ejerce un insoslayable influjo en el presente y en el futuro. La dirección de la obra y sus colaboradores confían contribuir con ella a que se supere la actual crisis.

HUBERT JEDIN   OSKAR KÖHLER   WOLFGANG MÜLLER

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Advertencia previa: Se debe en parte al período de la historia de la Iglesia expuesto en el presente volumen, y en parte a la literatura histórica, la existencia de relativamente pocas exposiciones generales completas, y entonces es cuando hay que remitirse principalmente a la bibliografía de las secciones y de los capítulos.

Aquí no se repiten los títulos que ultrapasan el siglo XVI y que ya fueron citados en el volumen V.

I. HISTORIA GENERAL

1. *Historia universal*

F. VALJEVEČ, *Historia mundi* VII y VIII, Berna 1957ss.
G. MANN - A. NITSCHKE, *Propyläen-Weltgeschichte* VII, Berlín 1964.
H. FRANKE y otros, *Saeculum Weltgeschichte* V, Friburgo de Brisgovia 1970, VI (en publicación).

2. *Europa y los países europeos*

a) Europa

F. HARTUNG, *Neuzeit. Von der Mitte des 17 Jh. bis zur Gegenwart,* I: *Bis zur Französischen Revolution* (Handbuch für den Geschichtslehrer V, 1), Viena 1932, (reimpresión Darmstadt 1965).
R.M. RAYNER, *European History* 1648-1789, Londres 1949.
L. GOTTSCHALK - D. LACH, *Europe and the Modern World,* I: *The Rise of the Modern Europe,* Chicago 1951.
M. CROUZET (dir.) *Histoire générale des civilisations,* IV: R. MOUSNIER, *Les XVI^e et XVII^e siècles:* 1492-1715, París [3]1961, V: R. MOUSNIER - E.

LABROUSSE - M. BOULOISEAU, *Le XVIIIe siècle. 1715-1815*, París [5]1967.
F. WAGNER, *Europa im Zeitalter des Absolutismus. 1648-1789*, Munich [2]1959.
G. RITTER (dir.), *Gechichte der Neuzeit*, II: W. HUBATSCH, *Das Zeitalter des Absolutismus, 1600-1789*, Brunswick [2]1965.
M. BELOFF, *The Age of Absolutism 1660-1815*, Londres [3]1966.
TH. SCHIEDER (dir.), *Handbuch der europäischen Geschichte*, IV: *Europa im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Stuttgart 1968.
F. WAGNER, *Europa im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Stuttgart 1968.
P. CHAUNU, *La Civilisation de l'Europe classique. 1620-1750*, París 1966 (tra. cast. Barcelona 1976).

b) Francia

E. LAVISSE (dir.), *Histoire de France...*; VI, 2: J.H. MARIÉJOL, *Henri IV, Louis XIII (1598-1643)*, París 1905; III, 1 y 2: E. LAVISSE, *Louis XIV*, París 1906; VIII, 1: A. DE SAINT-LÉGER y otros, *Louis XIV. La fin du Règne*, París 1908; VIII, 2: H. CARRÉ, *Le règne de Louis XV*, París 1909; IX, 1: idem, y otros, *Le règne de Louis XVI*, París 1910.
H. MÉTHIVIER, *Le siècle de Louis XIV*, París [4]1966; idem, *L'Ancien Régime*, París [2]1964.
G. HANOTAUX-DUC DE LA FORCE, *Histoire du Cardinal Richelieu*, 5 vol., París 1893-1944.
A. CHÉRUEL, *Histoire de France sous le ministère de Mazarin (1651-61)*, 3 vol.. París 1882.

c) España

W. COXE. *L'Espagne sous les rois de la maison Bourbon*, 5 vol., París 1827.
A. BAUDRILLART, *Philippe V et la Cour de France*, 5 vol., París 1890-1901.
R. ALTAMIRA, *Historia de España y de la civilización española* III, Barcelona [4]1928.
A. BALLESTEROS Y BERETTA, *Historia de España* IV y V Barcelona 1926ss.
R. KONETZKE, *Geschichte des spanischen und portugiesischen Volkes*, Leipzig 1939.
P. AGUADO BLEYE, *Manual de historia de España* II y III, Madrid [7]1954.
F. SOLDEVILA, *Historia de España* IV-VI, Barcelona 1956ss.
R. HEER, *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, Nueva Jersey 1958.
L. PFANDL, *Spanische Literaturgeschichte*, Leipzig 1923.
R. KONETZKE, *Süd- und Mittelamerika* (Fischer-Weltgeschichte, 22). Frankfort del Meno 1953.

d) Italia

G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna* I, Milán 1956.
F. VALSECCHI, *L'Italia nel settecento dal 1714 al 1788,* Milán 1959.

e) Estados alemanes y Suiza

O. BRANDT y otros, *Handbuch der deutschen Geschichte,* II: L. JUST, *Der aufgeklärte Absolutismus,* Constanza 1956.
B. GEBHARDT - H. GRUNDMANN, *Handbuch der deutschen Geschichte,* II: M. BRAUBACH, *Vom Westfälischen Frieden bis zur Frazösischen Revolution,* Stuttgart [8]1965.
A. WANDRUSZKA, *Leopold II,* 2 vol., Viena 1963-65.
H. NABHOLZER y otros, *Geschichte der Schweiz,* II: R. FELLER, *Geschichte der Schweiz im 17 u. 18 Jh.,* 1938.

f) Gran Bretaña e Irlanda

G.N. CLARK (dir.), *Oxford History of England,* X: G.N. CLARK, *The Later Stuarts 1660-1714,* Oxford [2]1955; XI: B. WILLIAMS, *The Whig Supremacy 1714-1760,* Oxford [2]1962; XII: I. STEVEN WATSON, *The Reign of George III 1760-1865,* Oxford 1960.
W.E.H. LECKY, *History of Ireland in the Eigtheenth Century,* 5 vol., Londres 1892.

g) Polonia

H. LOWMIAŃSKI, *Historia Polski,* I y II, Varsovia 1958-61.
G. RHODE, *Kleine Geschichte Polens,* Darmstadt 1965.

h) Rusia

G. STÖKL, *Russische Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Stuttgart [2]1965; (ahí se citan asimismo las obras de la URSS).

3. *La ilustración*

P. HAZARD, *La crise de la conscience Européenne. 1680-1715,* París 1935.
Id., *La pensée européenne au XVIII[e] siècle, de Montesquieu à Lessing,* París 1946.

F. VALJAVEČ, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Viena-Munich 1961.
R. MOUSNIER-E. LABROUSSE-M. BOULOISEAU, *Le XVIII^e siècle. 1715-1815. L'époque des «lumières»*, París [5]1967.
E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (1912) (= *Grundriss der philosophischen Wissenschaften)*, Tubinga 1932.
W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (= Ges. Schr. 2), Gotinga [6]1960.
W. DILTHEY, *Das 18 Jh. u. die geschichtliche Welt:* Deutsche Rundschau (agosto/septiembre 1901) (= Gesammelte Schr. 3), Gotinga [2]1959, 209-268.
F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, Munich 1936, [2]1946.
K. LÖWITH. *Meaning in History*, Chicago 1949.
H.V. SRBIK, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart* I, Munich-Salzburgo 1950, 69-166.
O. ZÖCKLER. *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte*, 2 vol., Gütersloh 1877-79.
W. PHILIPP, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Gotinga 1957.

II. LA HISTORIA DE LA IGLESIA

1. *Historia general de la Iglesia*

L.A. VEIT. *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus* I (1648-1800), Friburgo de Brisgovia 1931.
G. SCHNÜRER, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn 1937; idem, *Katholische Kirche und Kultur im 18 Jh.*, Paderborn 1941.
A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, vol. 19, mitad vol. 1 y 2: E. PRÉCLIN, E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París 1955-56 (tr. cast. en curso, Madrid [1]1973s).
K. BIHLMEYER-H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte* III, Paderborn [18]1968.
J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* II, Münster [21]1964.
J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, París 1962.
K. HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tubinga [12]1960.
K.D. SCHMIDT, *Grundriss der Kirchengeschichte*, IV: *Geschichte der Kirche im Zeitalter des Individualismus und des Säkularismus*, Gotinga [3]1960 (prot.).
K.D. SCHMIDT-E. WOLF, *Die Kirche in ihrer Geschichte* (Ein Handbuch): 4, Lieferung N, 1.ª parte: F. HEYER, *Die kath. Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum ersten Vatikanischen Konzil*, Gotinga 1963 (prot.).

2. *El Papado*

L.v. RANKE, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* (obras 37-39, nueva edic. dir. por F. BAETHGEN 1953).

L.v. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters,* vol. XIII 2, XIV 1,2 Friburgo de Brisgovia 1959ss; ed. cast. G. GILI, Barcelona.

F.X. SEPPELT-G. SCHWAIGER, *Geschichte des Papsttums,* V: *Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung,* Munich [2]1959.

M. BROSCH, *Geschichte des Kirchenstaates,* Gotha 1882.

V. MARIANI, *Le chiese di Roma dal XVII al XVIII secolo* (Roma Christiana 5), Bolonia 1963.

L. KARTTUNEN, *Les nonciatures apostoliques permanentes de 1650 a 1800,* Ginebra 1912.

E. WINTER, *Russland und das Papsttum,* 2 vol., Berlín 1960-61.

W. DE VRIES en colaboración con O. BÂRLEA-J. GILL-M. LACKO, *Rom und die Patriarchate des Ostens,* Friburgo-Munich 1963.

3. *La historia de la Iglesia católica en cada uno de los países*

A SICARD. *L'ancien clergé de France,* 3 vols., París 1893-1903.

P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien,* 5 vol., Ratisbona 1862-1879 (reimpresión Graz 1956), tomo III/2.

V. LAFUENTE, *Historia eclesiástica de España,* 6 vol., Madrid 1875, vol. V y VI.

B.N. WARD, *The Dawn of the catholic Revival in England 1781-1803,* 2 vol., Londres 1909.

D. GWYNN, *The Struggle for Catholic Emancipation 1750-1829,* Londres 1928.

P. HUGHES, *The catholic Question 1865-1929,* Londres 1929.

R. BAGWELL, *Ireland under the Stuarts,* 3 vol., Londres 1909-16 (reimpresión, Londres 1963).

E. TOMECK-H. HANTSCH, *Kirchengeschichte Österreichs,* III: *Die Zeit der Aufklärung und des Absolutismus,* Innsbruck 1959.

H.E FEINE. *Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648-1803,* Amsterdam 1964.

4. *La Iglesia estatal*

P. BREZZI, *Stato e chiesa nell'Ottocento,* Turín 1964.

H. RAAB, *Kirche und Staat. Von der Mitte des 15 Jh. bis zur Gegenwart,* Munich 1966.

V. MARTIN, *Les origines du gallicanisme,* 2 tomos, París 1939.

A.G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet,* París 1953.
M.F. Miguélez, *Jansenismo y regalismo en España,* Madrid 1895.
Q. Aldea, *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII,* Comillas 1961.
J. Saarailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII*e *siècle,* París 1954.
A. de la Hera, *El regalismo borbónico,* Madrid 1963.
B. Duhr, *Pombal. Sein Charakter und seine Politik,* Friburgo 1891.
C. Gérin, *Louis XIV et le Saint-Siège,* París 1894.
J. Orcibal, *Louis XIV contre Innocent XI: les appels au futur concile de 1688 et l'opinion française,* París 1949.

5. *La espiritualidad cristiana*

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* 4 tomos, París 1926-28.
J. Gautier, *La spiritualité catholique,* París 1953.
L. Cognet, *De la Dévotion moderne à la spiritualité française,* París 1958.
Idem., *La spiritualité moderne,* I: *L'essor, 1500-1650,* París 1966.
H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* 11 vol., París 1916-33. Especialmente vol. IV: *L'école de Port-Royal,* París 1919.
L. Prunel, *La Renaissance catholique en France au XVIIIe siècle,* París 1921.
G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France,* 2 vol., París 1942-45.
H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal,* París 1933.
Idem., *La religion des classiques 1660-1685,* París 1948.
H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes,* París 1924.
E. Gilson, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie,* París 1913.
J. Mesnard, *Pascal, l'homme et l'oeuvre,* París 1951.
L.A. Veit-L. Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock,* Friburgo de Brisgovia 1956.
W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung,* Ratisbona 1940.
Ch. Schreiber, *Aufklärung und Frömmigkeit. Die katholische Predigt im deutschen Aufklärungszeitalter,* Munich 1940.

6. *El jansenismo*

A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste,* 2 vol., París 1924.
J. Orcibal, *Les origines du jansénisme,* 3 vol., Lovaina-París 1947-48.
L. Cognet, *Le jansénisme,* París 1961.
L. Ceyssens, *Jansenistica,* 4 vol., Malinas 1950-62.
C. Gazier, *Histoire du monastère de Port-Royal,* París 1929.
C.-A. Sainte Beuve, *Port-Royal,* ed. Pléïade, 3 vol., París 1953-55.
L. Cognet, *La réforme de Port-Royal,* París 1950.

J. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal, la morale d'après Arnauld,* 2 vol., París 1951-52.
P. JANSEN, *Le cardinal Mazarin et le mouvement janséniste,* París 1967.
W. DEINHARDT, *Der Jansenismus in deutschen Landen,* Munich 1929.
A.C. IEMOLO, *Il Giansenismo in Italia prima della Rivoluzione,* Bari 1928.
E. DAMMIG, *Il movimento giansenista a Roma,* Ciudad del Vaticano 1945.

7. *Las iglesias no romano-católicas*

E. LÉONARD, *Histoire du protestantisme,* París 1950.
CH.M. SCHRÖDER (dir.), *Klassiker des Protestantismus,* V: W. ZELLER, *Der Protestantismus des 17 Jh.,* Bremen, 1962; VII: W. PHILIPP, *Das Zeitalter der Aufklärung,* Bremen 1963.
C.R. CRAGG, *From Puritanism to the Age of Reason. A study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1600-1700,* Cambridge 1966.
E. Y E. HAAG, *La France protestante,* 10 vol., París 1846-59.
J. PANNIER, *L'Église réformée de France sous Louis XIII,* 2 vol., París 1932.
J. VIÉNOT, *Histoire de la Réforme française de l'édit de Nantes à sa révocation,* 2 vol., París 1934.
A. AYMON, *Actes ecclésiastiques et civils de tous les synodes nationaux des Églises Réformées de France,* 2 vol., La Haya 1710-56.
P. WERNLE, *Der schweizerische Protestantismus im 18. Jh.,* 3 vol., 1923-25.
M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles,* 7 vol., Madrid 1930-33, vol. VI y VII; ed. nacional: vol. XXXIX = tomo V, Madrid 1947.
C.W. TOWLSON, *Moravian and Methodist, Relationsships and Influence in the Eighteenth Century,* Londres 1957.
L. BOUYER, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane,* París 1965.
J.T. DOROSH, *The Eastern Orthodox Church, a bibliography of publications printed in the roman Alphabet with indication of location,* Washington D.C. 1946.
D.T. ANDREWS, *The Eastern Orthodox Church, a bibliography,* Nueva York 1953.
A.M. AMMANN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950 con bibl.).
W. DE VRIES, *Der christlische Osten in Geschichte und Gegenwart,* Wurzburgo 1951.
D. ATTWATER, *The Christian Churches of the East,* 2 vol., Milwaukee 1961-62.
K. ONASCH, *Grundzüge der russischen Kirchengeschichte: Die Kirche in ihrer Geschichte* III, Gotinga 1967, M 1 hasta M 122.
J. SMOLITSCH, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917,* I, 1964.
Id., *Russisches Mönchtum,* Wurzburgo 1953.

A.S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, Londres 1968.
R. JANIN, *Les églises orientales et les rites orientaux*, París [4]1955.
W. KATZENBACH, *Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung*, Gütersloh 1965.

8. *Intentos de unión de las iglesias*

C.W. HERING, *Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit*, 2 vol., Leipzig 1836-38.
R. ROUSE-S.C. NEILL, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, I, Filadelfia 1954.
J. BEUMER, *Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende del 19 Jh. Ausgewählte Texte*, Bremen 1966.
F.X. KIEFL, *Leibniz und die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, [2]1925.

9. *Teología e historia de la teología*

J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, París 1906.
G. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Friburgo 1933, 179-212.
H. SCHUSTER, *Die Geschichte der Pastoraltheologie:* «Hdb. der Pastoraltheologie» I, Friburgo 1964, 40-92.
E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, 5 vol., Gütersloh [3]1964.
W. NIGG, *Die Kirchengeschichtsschreibung*, Munich 1934.
E.C. SCHERER, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zur selbständigen Disziplin*, Friburgo de Brisgovia 1927.
L. SCHEFFCZYK, *F.L. Stolbergs «Geschichte der Religion Jesu Christ». Die Abwendung der kath. Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung...*, Munich 1952.
P. MEINHOLD, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, 2 vol., Friburgo-Munich 1967 (fuentes y exposición).
A. ANWANDER, *Die allgemeine Religionsgeschichte im kath. Deutschland während der Aufklärung und der Romantik*, Salzburgo 1932.

10. *Iconografía*

H. AURENHAMMER, *Lexikon der christlichen Iknographie*, primer volumen, Viena 1967.
E. KIRSCHBAUM, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, vol. I y II, edic. de la Allg. Ikonographie (A-K), Friburgo de Brisgovia 1969-70.

11. *Universidades, academias*

L.E. DU PIN. *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e^ siècle,* 7 vol., París 1708.

S. STELLING-MICHAUD (dir.), *Les universités européennes du 14e-18e siècle,* Ginebra 1967.

C. JOURDAIN, *Histoire de l'université de Paris au XVIIe et au XVIIIe siècle,* 2 vol., París 1862-66.

P. FÉRET, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne,* 7 vols., París 1900-16.

G. AJO - C.M. SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia de las universidades hispánicas...,* 6 vol., Madrid 1957-67, III-IV.

A. KRAUS, *Vernunft und Geschichte. Die Bedeutung der Deutschen Akademien für die Entwicklung und Geschichtswissenschaft im späten 18. Jh.,* Friburgo de Brisgovia 1963.

H. HURTER, *Nomenclator litterarius recentioris Theologiae catholicae,* 4 vol., Innsbruck 1903-13.

12. *Misiones*

K.S. LATOURETTE, *A History of the expansion of christianity,* vol. III, Nueva York 1940.

S. DELACROIX, *Histoire des Missions Catholiques* II, París 1957.

Parte primera

LA POSICIÓN DIRIGENTE DE FRANCIA

Sección primera

LA VIDA DE LA IGLESIA EN FRANCIA

Por Louis Cognet

Profesor de la Universidad en Dammartin-en-Goële

I. LA RENOVACIÓN CRISTIANA DESPUÉS DE 1615

FUENTES: RICHELIEU, *Mémoires*, edic. dir. por DELAVAUD-GAUCHERON, 10 vols. Société de l'histoire de France, París 1908-31; SAINT VINCENT DE PAUL, *Correspondance, entretiens, documents*, edic. dir. por P. COSTE, 14 tomos, París 1921-25. J.F. DE GONDI, *Cardinal de Retz, Mémoires*, edic. dir. por M. ALLEM, La Pléïade, París 1956; P. DE L'ESTOILE, *Mémoires-journaux*, edic. dir. por BRUNET-CHAMPOLLION, 12 vols., París 1875-76; P. DE BÉRULLE, *Correspondance*, edic. dir. por J. DAGENS, 3 vols., Lovaina-París 1937-39; F. GARASSE, *Histoire des jésuites de Paris pendant trois années, 1624-1626*, edic. dir. por A. CARAYON, Poitiers-París 1864; J. GODEFROY, *Le Mercure jésuite*, 2 vols., Ginebra 1630-31; R. ARNAULD D'ANDILLY, *Mémoires*, Hamburgo 1734; P. DESCOURVEAUX, *La vie de M. Bourdoise*, París 1714; L. ABELLY, *Vie du Vénérable Serviteur de Dieu Vincent de Paul*, París 1664; L. BATTEREL, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, ed. dir. por A. INGOLD - P. BONNARDET, 5 vols., París 1902-11; G. HABERT, *Vie du Cardinal de Bérulle*, París 1646; SAINT JEAN EUDES, *Oeuvres complètes*, 12 vols., Vannes 1905-11.

BIBLIOGRAFÍA: Bibliografías: R. TAVENEAUX, *La vie religieuse en France de l'avènement d'Henri IV à la mort de Louis XIV:* «Histoire et Géographie» 200 (1961) 119-130; P. CHANU, *Le XVII^e^ siècle religieux, réflexions préalables*, Annales E.S.C. 22 (1967) 279-302; Estudios: J.H. MARIÉJOL, *Henri IV, Louis XIII (1598-1643);* LAVISSE, *Histoire de France*, 2, 6, París 1905; J.B. PERKINS, *France under Mazarin with a Review of the Administration of Richelieu*, 2 tomos, Londres 1887; J. PANNIER, *L'Église réformée de France sous Louis XIII*, 2 vols., París 1932; J.M. PRAT, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France au temps de P. Coton (1564-1626)*, 5 vols., Lyon 1876-78; F.T. PERRENS, *L'Église et l'État en France sous le règne d'Henri IV et la régence de Marie de Médicis*, 2 vols., París 1872; K. v. RAUMER, *Hein-*

rich IV v. Frankreich, Iserloh 1947; G. D'AVENEL, *Richelieu et la monarchie absolue,* 4 vols., París 1884-90; L. BATIFFOL, *Richelieu et Louis XIII,* París 1934; G. HANOTAUX - DUC DE LA FORCE, *Histoire du cardinal de Richelieu,* 5 vols., París 1893-1944; C.J. BURCKHARDT, *Richelieu,* Munich 1935; ST. SKALWEIT, *Richelieus Machtidee.* «Gesch. in Wiss. u. Unterricht» 2 (1951) 719-730; V. TORMETTA, *La Politica del Mazzarino verso il Papato (1644-46),* «Archivo storico Italiano» 99 (1941) y 100 (1942); A SICARD, *L'ancien clergé en France,* 2 vols., París 1893-1903; A. DEGERT, *Histoire des séminaires français,* 2 vols., París 1912; M. HOUSSAYE, I. *Monsieur de Bérulle et les Carmélites de France, 1575-1611,* París 1872; II. *Le Père de Bérulle et l'Oratoire de Jésus, 1611-1625,* París 1874; III. *Le Cardinal de Bérulle et le Cardinal de Richelieu, 1625-1629,* París 1875; J. DAGENS, *Die Beziehungen Franz v. Sales zu Kard. Bérulle,* Erlangen 1956; P. COSTE, *Le grand saint du grand siècle, Monsieur Vincent,* 3 vols., París 1932; G. FAGNIEZ, *L'opinion publique et la presse politique sous Louis XIII,* «Revue d'Histoire diplomatique» (1900); L. PRUNEL, *La Rennaissance catholique en France au XVIII^e siècle,* París 1921; O. SCHNEIDER, *Jean Eudes - Der Prophet des Herzens Jesu,* Viena 1947.

El catolicismo francés bajo Luis XIII

Cuando el 14 de mayo de 1610 cayó asesinado Enrique IV, Francia se convirtió de nuevo en una gran nación católica, profundamente vinculada a la Iglesia hasta el punto de que el sentimiento religioso comenzó a sobreponerse a la idea nacional. Como prueba de este hecho puede considerarse la impopularidad de la guerra contra la católica España, que Enrique IV preparaba en el momento de su asesinato. Sean cuales fueren los trasfondos del asesinato del rey (que han quedado en la obscuridad), lo que sí es seguro es que la acción criminal de Ravaillac estaba determinada por motivos religiosos. España, que hasta entonces se había opuesto a la expansión francesa, en aquel momento se hallaba en decadencia. En tales condiciones estaría plenamente justificada desde el punto de vista político una guerra que habría consolidado la hegemonía francesa. Sin embargo, la opinión pública francesa estaba contra ella, porque se consideraba como primordial obligación de los estados católicos la unión contra la reforma protestante.

A pesar de la posición todavía firme del protestantismo, era sin embargo evidente que la reforma en territorio francés tenía

que acabar en un fracaso. La conversión de Enrique IV fue sin duda alguna un mero gesto oportunista por parte de un soberano indiferente ante la fe. Lo que resultaba evidente era la imposibilidad de que *un soberano hugonote* se impusiera por la fuerza al reino.

Hacia el año 1571 el calvinismo había alcanzado su punto culminante. Desde entonces, a despecho de su aparente solidez exterior, se encontró en incesante retroceso, se convirtió en partido minoritario y tenía conciencia de ello. Por otra parte — después de las guerras de religión —, la mejor y esencial base de la fuerza de atracción del protestantismo era la vida religiosa intensa de muchos de sus miembros, cosa que apenas existía en el catolicismo politizado de la Liga. Pero hacia finales del reinado de Enrique IV perdió también esta ventaja. Los esfuerzos de los grandes exponentes de la espiritualidad católica, Francisco de Sales, Benoît de Canfield, P. Coton y Bérulle, y muchos otros, crearon un nuevo ambiente, cuya piedad y vida interior no iba a la zaga de los reformados.

En tal momento este medio devoto o, como también se llamó, este *partì dévot* constituía un grupo compacto inspirado por un ideal común: la victoria del catolicismo y la derrota del protestantismo.

En cambio, el medio protestante se sentía cada vez más perjudicado por cierta postergación social. La conversión del rey trajo consigo otras conversiones en la aristocracia y en la gran burguesía tan poco serias como aquélla. Ahora era evidente que, en el futuro, la pertenencia al catolicismo sería una condición ineludible para alcanzar puestos elevados: Sully fue durante largo tiempo el último ministro protestante, y la muerte de Enrique IV le obligó — pero sólo después de poner a salvo con toda tranquilidad su fortuna personal — a retirarse. Francia, al igual que toda Europa, por otra parte, se encontraba todavía lejos de estar madura para una actitud tolerante[1]. La actitud de la opinión pública ante el edicto de Nantes es sintomática a este respecto. Nadie lo considera como un loable esfuerzo de pacificación religiosa. Los católicos lo entienden como una concesión exigida por

1. J LECLERC, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., París 1955 (contiene importantes síntesis generales relativas al comienzo del siglo [illegible])

la necesidad, como un reprobable y humillante ataque a los derechos inmutables de la verdadera religión, mientras que los protestantes ven en él el fundamento de una situación demasiado injusta y peligrosa para que pueda ser definitiva. Aun cuando la oposición de ambos bloques ha dejado tras de sí, provisionalmente, el estadio violento de las guerras de religión, no por eso la situación deja de ser menos tensa, siempre dispuesta a estallar de nuevo cuando se ofrezca la ocasión.

En el plano material, la posición de la Iglesia bajo el reinado de Enrique IV mejora de forma progresiva. Naturalmente no se pudieron reparar todas las devastaciones producidas por las guerras de religión; no pocas abadías e iglesias parroquiales están en ruinas. Las propiedades de la Iglesia se restauran nuevamente de manera muy rápida y aumentan sin cesar, pues sus bienes son inalienables por definición. Poco tiempo después, en un memorándum redactado hacia 1625, Richelieu estima que un tercio de los bienes nacionales está en manos del clero [2]. Para muchos católicos este aspecto financiero siguió estando en primer plano. La alta sociedad, especialmente, defendía sin rebozo la opinión de que los bienes de la Iglesia debían constituir, de diferentes maneras, una compensación para las insuficiencias del patrimonio familiar. Todavía en 1647 el presidente Molé, contra el consejo expreso de Vicente de Paúl, hizo que su hijo, a pesar de su manifiesta incapacidad, fuera promovido a la sede episcopal de Bayeux «para protegerlo contra toda necesidad». Y añadía que su hijo podía equilibrar sus incapacidades rodeándose de buenos asesores. La misma idea se podía encontrar en el pueblo sencillo, para quien el sacerdocio era el único medio de ascender en la escala social. El padre de Vicente de Paúl vendió una yunta de bueyes para pagar los estudios de su hijo.

De hecho las sedes episcopales continuaron siendo una fuente de ingresos de la nobleza. Cuando, poco después, Richelieu hizo obispos a algunos miembros de la alta burguesía, le movía, sin duda alguna, la esperanza de encontrar en ellos mayor flexibilidad que en los grandes señores. Sólo bajo Luis XIV se amplió más la capa social de procedencia de los obispos, pero aun entonces

2. D'AVENEL, o.c., III 277.

las diócesis más ricas quedaron reservadas a los grandes títulos. La elección de los obispos quedó siempre, sin embargo, dentro del ambiente de la corte: un clérigo desconocido en palacio no tenía oportunidad alguna para ascender a la dignidad episcopal. A esto se añade que muchas grandes familias se comportaban como si un obispado, poseído alguna vez, fuera una especie de bien hereditario que pasaba de tíos a sobrinos y, que a cualquier precio había que conseguir por una concesión real. En la sede episcopal de Reims hubo una auténtica dinastía de los de Guise. Desde 1568 hasta 1662 se sucedieron cuatro Gondi en la sede episcopal de París, y Felipe de Gondi, general de las galeras, amigo de Vicente de Paúl y más tarde oratoriano, desarrolló una notable actividad personal en esta esfera, para asegurar la sucesión en la sede episcopal de su tío, en beneficio de su hijo Paúl, más tarde cardenal de Retz, que se designaba a sí mismo como «el espíritu menos eclesiástico posible del universo» [3].

Los nombramientos episcopales estaban en manos del monarca y se decidían en general por el *Conseil de Conscience;* pero ni siquiera Vicente de Paúl, que perteneció a ese consejo desde 1643 hasta 1652, pudo evitar algunos nombramientos escandalosos, como por ejemplo el de Beaumanoir de Lavardin, obispo de Mans (1648), del que, probablemente con razón, se decía que era completamente incrédulo. Los nombramientos son en realidad de valor muy desigual. Bajo Luis XIII comprobamos por vez primera la existencia de algunos obispos reformadores y conscientes de su obligación, aunque siguen siendo excepciones. Muchos prelados conservan inclinaciones e intereses que están en contradicción con su función sacerdotal; numerosos obispos siguen al servicio de la corte, de la literatura, de la guerra o de la diplomacia y nunca pisaron prácticamente su diócesis.

Tampoco había mejorado apenas la situación del clero parroquial desde el final de las guerras de religión. La causa principal de estancamiento estaba en la falta casi completa de toda formación en el clero. En Francia, las disposiciones del concilio de Trento a este respecto quedaron en gran parte incumplidas, y los tímidos intentos por crear seminarios, emprendidos a partir

3. RETZ, *Mémoires* 3.

de 1610, alcanzaron sólo a un pequeño círculo de personas. La mayor parte de los obispos se contentaban con exigir, para impartir la ordenación sacerdotal, sólo rudimentarios conocimientos; fueron muy pocos los que exigían unos días de retiro espiritual. Como los obispos residían raras veces en sus diócesis, los candidatos al sacerdocio se hacen ordenar, en lo posible, por otro obispo, previo permiso escrito del prelado titular. La situación empeora todavía más debido a los innumerables obispos *in partibus*, que circulan a través del reino e imparten la ordenación sacerdotal a todo el que quiere; no pueden sorprender las lamentables consecuencias de una práctica semejante. En el año 1643 un arcediano de Bourges comprobó que muchos sacerdotes no entendían nada de latín, algunos apenas sabían leer, y los había que eran incapaces de administrar válidamente los sacramentos ya que ni siquiera conocían bien la fórmula de la absolución. El concubinato y la embriaguez estaban ampliamente difundidas en el clero y en algunas diócesis se los consideraba como una práctica habitual. Muchos párrocos ejercían un oficio como simples seglares al margen de su ministerio y frecuentaban las tabernas. En determinadas regiones los sacerdotes practicaban asiduamente los exorcismos contra las brujas[4]. La mayor parte no predicaba ni enseñaba el catecismo y tenían a sus iglesias en un estado de vergonzoso abandono y suciedad.

Aproximadamente hacia 1660 se horroriza el arcediano de Évreux, Henri-Marie Boudon, del estado en que encuentran los sagrarios y los copones. Contra tales abusos apenas se reacciona. Una intervención sería muy difícil ya, por el hecho mismo de que en muy pocas parroquias de su diócesis, tenían los obispos el derecho de nombramiento, pues la mayor parte dependían de abadías o patronatos del estamento laical. Pero, además, la preceptiva canónica requería tres sentencias coincidentes contra el acusado, antes de poder procederse contra él, proceso, que se prolongaba hasta el infinito. Clérigos, que se veían obligados a abandonar su región a causa de escándalos demasiado graves, se refugiaban generalmente en París, donde, como consecuencia, había un auténtico enjambre de sacerdotes que se sustraían a la

---

4. J. BERNOU, *La chasse aux sorciers dans le Labourd*, Agen 1897, analiza casos especialmente característicos.

vigilancia de la policía; algunos de ellos se dedicaban a negocios que estaban en flagrante contradicción con su vocación.

Apenas eran mejores las circunstancias en que vivía el clero regular, aun cuando entre ellos desde fines del siglo XVI y sobre todo bajo Enrique IV se habían introducido algunos aislados movimientos de reforma. Es cierto que los religiosos habían eliminado poco a poco las actividades bélicas procedentes de la época de la Liga, pero sus costumbres apenas habían mejorado. De hecho todas las órdenes religiosas necesitaban la reforma, con excepción de los cartujos, que en este tiempo contaban con un número de miembros relativamente elevado y tenían muchas veces sus fundaciones en las proximidades de las ciudades; habían conservado sus antiguos compromisos, su estricta discipilina impresionaba a las masas y hasta produjo conversiones. De todas formas, no se puede pintar con colores totalmente negros la imagen del resto del clero religioso. Es cierto que todavía se producían con frecuencia escándalos manifiestos.

En el año 1609 la asamblea de Toulouse tuvo que hacer ajusticiar al provincial de los agustinos, convicto de cooperación en el asesinato del marido de su amante Violante du Chastel[5]. Por aquellos mismos años, las cistercienses de Maubuisson seguían teniendo como abadesa a la hermana de la famosa *Belle Gabrielle*, la querida de Enrique IV, Angélique d'Estrées, que había tenido doce hijos naturales de doce distintos padres. Pero la opinión pública estaba cada vez menos dispuesta a aceptar estas situaciones increíbles y, gracias a la influencia del *parti dévot* en la corte comenzó a prestarse atención a este estado de cosas. Pronto el mismo poder civil intervino para eliminar los abusos más escandalosos, que de todos modos constituían ya la excepción. En general, los conventos se hallaban atascados en una medianía material y moral, y apenas conservaban la apariencia de la vida de clausura, que para ellos era un recuerdo lejano. Los de fuera se paseaban con toda libertad y sin impedimento por el recinto claustral. En el año 1614, con motivo de la investidura de Charles Faure, quien más tarde había de ser el reformador de los genovevanos, fueron admitidos en el refectorio de

---

5. Cf. A. PRAVIEL, *Violante et ses amants*, París 1934.

los canónigos de Senlis todos los participantes, incluso las mujeres, y hasta se bailó. La joven y reformadora abadesa de Port-Royal, Angélique Arnauld, causó un auténtico escándalo, cuando el 25 de septiembre de 1609 prohibió a su propia familia el acceso a la clausura en la famosa *Journée du Guichet*[6]. Por lo que respecta a la pobreza prometida en los votos, sólo existía en teoría; los religiosos y las monjas se formaban su propio capital, que debía superar las deficiencias de unas condiciones materiales con frecuencia miserables.

Esta decadencia, que desde fines de la edad media se fue haciendo cada vez más notoria, tuvo su primera causa, común a todos los conventos de hombres y de mujeres, en la calidad de las vocaciones o más bien en la falta de auténtica vocación. Era muy reducido el número de los que ingresaban en un convento por libre decisión personal. En general, era la familia la que decidía (y casi siempre por motivos pecuniarios) el ingreso de sus hijos en el claustro. Cuando el número de hijos era excesivo, se empujaba a algunos de ellos a abrazar la vida religiosa, ya que no se les podía mantener en una posición conveniente por falta de medios adecuados. Esto mismo sucedía con los secundones que carecían de herencia y no estaban capacitados para el servicio de las armas, y con las muchachas a las que no se podía dar dote y por lo general ingresaban en edad muy temprana en una comunidad sin conciencia responsable del alcance de su profesión. Así, en 1699 el fiscal general Simon Marion, hombre temeroso de Dios, abuelo de la famosa Angélique Arnauld, no vaciló en hacer tomar el hábito a dos de sus nietas, a la edad de siete y cinco años respectivamente, y prometerles que las convertiría en abadesas, con el mero propósito de endulzarles su decisión. Mantuvo su palabra: Angélique llegó a ser abadesa de Port-Royal a la edad de 11 años.

Otra causa que afectaba sólo a los religiosos varones contribuyó a la mediocridad del ambiente conventual. Se trata de la práctica de la encomienda, corriente casi en todas partes, que se introdujo en Francia en el siglo XIII, y tuvo general aplicación después del concordato de 1516. El procedimiento consistía en

6. Cf. L. COGNET, *La réforme de Port-Royal*, París 1950, 114-121.

efectuar un deslinde entre la función eclesiástica y los ingresos temporales que llevaba aparejados. El ministerio o cargo se atribuía a un titular, que desde el punto de vista canónico no podía ejercerlo y por consiguiente necesitaba de una segunda persona, que tuviera la potestad adquirida. El titular de la prebenda retenía desde luego la mayor parte de los ingresos y dejaba a su representante y a sus subordinados sólo una parte que fuera suficiente, a *portio congrua.* Poco a poco los tales titulares se acostumbraron a reducirla tanto que el término acabó significando: *porción limitada e insuficiente.* El sistema de encomiendas puso de nuevo en manos de la monarquía la enorme masa de los bienes de la Iglesia. Los reyes se sirvieron de él sin escrúpulo alguno, para recompensar a sus servidores más fieles y proteger a los artistas y literatos. Sully, aunque protestante, era titular de cuatro abadías.

A comienzos del reinado de Luis XIII, se habían cortado algunos de estos abusos. El sistema ya no se aplicó más a las sedes episcopales, sino tan sólo a los monasterios de varones. En la práctica, sin embargo, todas las casas de religiosos y los prioratos eran prebendas y muchos de sus titulares simples tonsurados, que aún no habían alcanzado los 20 años de edad. El mismo Richelieu recompensaba a los músicos de su orquesta con abadías y prioratos. Hasta la revolución la mayor parte de los obispos redondean sus ingresos con las rentas de una o varias abadías. Bossuet vinculó la abadía Saint-Lucien-lès-Beauvais al obispado de Meaux, y Fénelon fue tachado de celantismo, porque al ser promovido obispo de Cambrai restituyó su abadía de Saint Valèry en Caux. Incluso los clérigos más estrictos eran casi todos titulares de prebendas. Duvergier de Hauranne decía de la modesta abadía de Saint-Cyran, en el Poitou que había recibido en 1620 que era su «mancha ignominiosa»[7]; pero la conservó hasta su muerte. Algunos, como el famoso profesor de la Sorbona Philippe de Gamaches, o hasta el mismo J.J. Olier, fundador de Saint Sulpice, practicaron la acumulación de prebendas prohibida por el derecho canónico. En la mayor parte de los casos los poseedores de prebendas retenían por lo menos dos tercios de los ingresos para

7. Cf. id., *La jeunesse d'Antoine Singlin:* Chroniques de Port-Royal (1953) 10.

sí, y muchos se esforzaron en aumentar sus propios beneficios, a base de disminuir el número de monjes; por consiguiente, no estaban dispuestos en modo alguno a anticipar una reforma ni siquiera a tolerarla, ya que hubiera supuesto con seguridad una merma de sus ingresos. Fueron muy raros los prebendados que, como Barcos, el sobrino de Saint-Cyran se retiraron a su abadía, para reformarla, y todavía menos los que, como el famoso Rancé, fueron abades titulares de su propia abadía.

La situación general empeoró debido a las desagradables diferencias de opinión entre el clero regular y el diocesano. Aquél estaba de hecho bajo el privilegio de la exención y podía de este modo sustraerse casi completamente a la jurisdicción episcopal. Esto tenía una doble desventaja. En primer lugar los obispos reformadores, que en el transcurso del siglo se fueron haciendo cada vez más numerosos, chocaron con invencibles dificultades, que les impedían la eliminación de ciertas circunstancias escandalosas y permitían a las grandes abadías, incluso de mujeres, hacer frente a los obispos impunemente. Todavía hacia el año 1690 Bossuet tuvo un largo y dramático conflicto con la abadesa de Jouarre, Henriette de Lorraine [8]. Por otra parte, algunas nuevas congregaciones, fogosas e influyentes, se aprovecharon de esta situación excepcional y, saliendo de sus capillas, cuyos feligreses —con frecuencia muy numerosos y procedentes de círculos de la nobleza— eran renegados de sus propias iglesias parroquiales, formaron una especie de clero paralelo con respecto al diocesano. Esto tuvo su aplicación sobre todo en el caso de los jesuitas y los capuchinos. Los sínodos diocesanos y provinciales trataron de poner remedio a esta situación, al obligar a los fieles a oír al menos algunas de las misas de los domingos, en su propia parroquia: El concilio de Burdeos (1582), por ejemplo, prescribió un domingo de cada tres [9].

Pero estas medidas quedaron prácticamente incumplidas, y con frecuencia se llegó a fricciones violentas, como por ejemplo aquella que a primeros del año de 1620 enfrentó al obispo de Poitiers, La Rocheposay, con los jesuitas de la misma ciudad. Por eso no

8. Cf. Y. CHAUSSY, *Jouarre et Bossuet: L'abbaye royale de Jouarre*, París 1961, 247-294.

9. Texto en «Mercure Jésuite» 1,25.

es sorprendente que hasta los mejores representantes del episcopado manifestaran cierta reserva frente a las órdenes religiosas, aun cuando por otra parte supieran apreciar sus cualidades. Uno de los principales protagonistas de esta contienda fue sin duda Jean-Pierre-Camus (1584-1652), obispo de Belley y amigo de Francisco de Sales, escritor espiritual de extraordinaria fecundidad [10]. Luchó constantemente contra las pretensiones de los clérigos regulares y no se retrajo de componer escritos polémicos de inhabitual violencia, como por ejemplo su *Rabat-joie du triomphe monastique* (1634). Al comienzo fue animado por Francisco de Sales, quien le escribió el 22 de agosto de 1614: «Corresponde a la mayor gloria de Dios que nuestro orden episcopal sea reconocido como tal y se desprenda del árbol de la Iglesia este musgo de las exenciones que como hemos visto, tantos perjuicios le ha causado.» Posteriormente, en el año 1632, interviene también en la lucha Saint-Cyran y bajo el pseudónimo de Petrus Aurelius defiende, con toda energía, en una serie de escritos los derechos de la jerarquía. Estos escritos adquirieron un carácter semioficial mediante la aprobación de las *assemblées du Clergé.* Es cierto que en la época siguiente se apacigua un poco la situación, pero dificultades de este tipo emergen durante todo el *ancien régime.*

A pesar de estos aspectos sombríos, el catolicismo francés había iniciado ya a comienzos del reinado de Luis XIII su renovación (cap. V) y dio muestras de su intensa fuerza vital. El *milieu dévot,* que había iniciado su marcha en tiempos de la Liga, fue un grupo católico celoso y activo durante todo el reinado de Enrique IV. Su figura central fue una mística de la mejor sociedad, Mme. Acarie [11]. En su círculo se encontraba ocasionalmente un obispo en la persona de Francisco de Sales, con más frecuencia sacerdotes del clero diocesano, como Bérulle [12] y Gallemant, profesores de la Sorbona, o como Duval [13], jesuitas como P. Coton, confesor del rey, capuchinos como Benoît de Canfield [14], cartujos, como Beau-

10. Cf. F. BOULAS, *Un ami de saint François de Sales, Camus évêque de Belley,* Lyón 1878; R. HEURTEVENT, *Camus,* DSAM 2, 62-73.

11. Cf. BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *La Belle Acarie,* París 1942.

12. Cf. J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique,* Bujas Parés 1952.

13. Cf. L. COGNET, *Duval,* DHGE 14, 1213-16.

14. Cf. OPTAT DE VEGHEL, *Benoît de Canfield, sa vie, sa doctrine et son influence,* Roma 1949.

cousin, y damas de la sociedad como Mme. de Sainte-Beuve o Mme. Maignelay, hermana de Gondi. El grupo se ocupó al principio, sobre todo, de la reforma conventual, que sólo produjo resultados decisivos en dos abadías femeninas, la de las religiosas benedictinas de Montmartre (1598) y la de las cistercienses de Port-Royal (1608). Porteriormente el movimiento se dedicó también a otros monasterios. Se esforzaron también por introducir órdenes religiosas, que en otros países habían sido ya reformadas. Fue especialmente grande el éxito de las carmelitas, reformadas ya en España por santa Teresa: fundada esta orden en setiembre de 1604 en Francia, el Carmelo francés poseía 18 casas en 1610 y 46 en 1630. Sus miembros procedían sobre todo de la aristocracia. La priora de París, Madeleine de Saint-Joseph, llamada en el siglo Fontaines-Marans, ejerció una influencia espiritual fuera de lo común sobre toda la sociedad parisiense. En el 1610 los esfuerzos aunados de Mme. Acarie y Mme. de Sainte-Beuve lograron establecer en París a las ursulinas, fundadas el año 1596 en el condado Venaissin. Estas religiosas se dedicaron a la educación de las muchachas, tarea que hasta entonces había estado muy abandonada. La orden tuvo una extraordinaria difusión y ya hacia fines del siglo contaba con unas 300 casas[15].

Las congregaciones masculinas, prescindiendo de las dos grandes órdenes de jesuitas (1552) y capuchinos (1573) introducidas en Francia desde el siglo XVI, tuvieron un destino más modesto. Jesuitas y capuchinos vivieron una época floreciente y pudieron conservar su influencia a pesar de todos los ataques dirigidos contra ellos. Los *frères de la charité* de Juan de Dios adquirieron con dificultades un hospital en París. Los carmelitas descalzos encontraron su camino desde España a Francia en 1611, aunque contra la voluntad del *milieu dévot*, que temía su competencia en la dirección del Carmelo. Mme. Acarie y sus amigos participaron activamente en un buen número de nuevas fundaciones.

Una de las más importantes fue la fundación de la Visitación (1610), hecha por Francisco de Sales y Juana de Chantal[16]. Conce-

15. Cf. LOUISE DE JÉSUS, *La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph*, Clamart 1935; MARIE DE CHANTAL GUEUDRÉ, *Histoire de l'ordre des Ursulines en France*, 3 vols., París 1957-63.

16. Cf. E.J. LAJEUNIE, *Saint François de Sales*, 2 vol., París 1966; H. BREMOND, *Sainte Chantal*, París 1912.

bida al principio como una congregación dedicada en parte a la vida activa o sin clausura absoluta; en 1618 por presión del arzobispo de Lyón, Marquemont, tuvo que transformarse en una orden contemplativa con votos solemnes. Este cambio no impidió su difusión: a la muerte de su fundadora (1614) la Visitación contaba ya con más de 80 casas. Bien pronto, al igual que otros conventos con clausura (por ejemplo el de Port-Royal), las visitandinas asumieron funciones educativas. Junto a éstas había también fundaciones de congregaciones dedicadas a la enseñanza, como las *Filles de Notre-Dame* de Juana de Lestonac[17] en Burdeos (1606), las hermanas de *Notre-Dame de Lorraine* de san Pedro Fourier (1618), las *Filles de la Croix*[18], que introdujo en París Mme. de Villeneuve, y muchas otras. Más tarde hablaremos de las congregaciones dedicadas al cuidado de los enfermos.

A partir de 1610 comienza a disolverse el *milieu dévot* a pesar de su vitalidad. Discrepancias internas lo van debilitando cada vez más, y Mme, Acarie, que en 1614 se hizo carmelita, ya no pudo servirle de centro; se vio además envuelta personalmente en las controversias en torno a la dirección del Carmelo, que Bérulle, contra la resistencia de Duval y de Mme. Acarie, quería encomendar exclusivamente al Oratorio[19]. Este conflicto, que al principio quedó delimitado al plano de los partidismos internos, alcanzó después de 1618 una dimensión pública y se agudizó con la presencia de dos nuevos adversarios de Bérulle: los carmelitas, que querían asumir la dirección de todo el Carmelo, y los jesuitas, que temían para sus diversas esferas de apostolado la competencia del Oratorio fundado por Bérulle en 1611. Todas estas enemistades contribuyeron a poner a Bérulle en una situación difícil, a hacer sospechoso su pensamiento y a minar simultáneamente el *milieu dévot*, cuyo lento desmoronamiento era ya inevitable.

---

17. L. Entraygues, *La Bienheureuse Jeanne de Lestonnac*, Périgueux 1940.
18. Cf. A. de Salinis, *Mme de Villeneuve*, París 1918.
19. Cf. *Mémoire sur la fondation, le gouvernement et l'observance des Carmélites déchaussées*, 2 vol., Reims 1894.

Al comenzar la regencia de María de Medici el *milieu dévot* gozaba de muy alta consideración. Pudo influir fácilmente e impresionar a la no muy precavida reina, que por lo demás, apreciaba la piedad, integridad y desprendimiento de sus representantes. Bérulle, que por por parte de su madre pertenecía a los Séguier, una de las familias más importantes del reino por su posición y riqueza, ocupaba en este círculo un lugar importante. Por otra parte, el favorito Concini, *maréchal d'Ancre*, cedió gustosamente al *parti dévot* los asuntos religiosos, para los que se sentía poco competente y que apenas le interesaban. Apoyándose en estas circunstancias, Bérulle dio un impulso decisivo a la carrera de un joven clérigo, que en 1606 se convirtió en obispo de Luçon: Armand du Plessis de Richelieu, que era diez años más joven que él y que procedía de una familia menos noble, pero en el que había descubierto brillantes capacidades. Ambicioso y clarividente, Richelieu intentó sin pérdida de tiempo entrar en contacto con la reina madre y el *parti dévot*, aun cuando posteriormente había de volverse contra éste. Comenzó por adular a Bérulle y en 1612 introdujo el Oratorio en su diócesis, siendo uno de los primeros en hacerlo. Su muy admirado discurso ante los Estados generales en el año de 1615 contenía inteligentes alabanzas a María de Medici, que le abrieron las puertas de los asuntos del Estado. Desde noviembre de 1616 fue secretario de estado de Concini, cuyo asesinato le habría llevado casi a la desgracia. Si a pesar de todo Richelieu pudo rehabilitarse en 1619, se debió sobre todo al apoyo de un miembro del *parti dévot*, Sébastien Bouthillier. En 1624 alcanzó por primera vez un puesto de auténtica primera categoría, pero en esta época sus ideas políticas habían ya llegado a plena madurez, y llegó a estar cada vez más en conflicto con Bérulle y sus amigos. Bérulle cometió además la imprudencia, algo ingenua, de tomar en serio en 1619 las encarecidas expresiones de Richelieu, quien tras la muerte de su hermano Henri a consecuencia de un duelo habló de retirarse de la política; pesó todavía más el hecho de que Bérulle hubiera intervenido en 1621 para que se le negara a Richelieu el capelo cardenalicio, que por fin recibió en setiembre de 1622.

De hecho Bérulle y Richelieu desarrollaron sus posiciones políticas en direcciones completamente opuestas. Bérulle quería ante todo (cap. v) el triunfo del catolicismo sobre la herejía protestante, mientras que el único objetivo de Richelieu era dar una base nacional sólida y firme a la monarquía francesa e —incluso a costa de los intereses católicos— asegurar su hegemonía en Europa; en esta línea Richelieu era el heredero de Felipe el Hermoso y de los canonistas medievales. Bérulle y el *parti dévot* subordinaron la política a los intereses de la religión, mientras que en Richelieu ocurría todo lo contrario. Resultaba ya inevitable el conflicto entre ambas tendencias. La razón de estado se convertía cada vez más irresistiblemente en el argumento supremo de Richelieu[20]. El *parti dévot*, por el contrario, fortalecido por Port-Royal, exigía la primacía de los derechos de la religión, por encima de las pretensiones y de las exigencias de la conciencia individual. Los puntos de vista de Richelieu, vinculados a las ideas políticas de la edad media, eran sin duda retrógrados, mientras que los del *parti dévot* abrían los caminos del siglo XVIII y respondían a la actitud espiritual de los tiempos modernos.

Incluso antes de que la posición de Richelieu estuviera definitivamente asegurada se hizo patente la contraposición entre las dos posturas con motivo de diferentes acontecimientos. En el conflicto que estalló hacia fines de 1619 entre el nuevo emperador católico Fernando y el conde protestante del Palatinado Federico V, el presidente Jeannin gracias a la mediación de Bérulle y del ministro Luynes, pudo inducir al consejo real a que apoyara al grupo católico. Pero la victoria de los católicos hacia fines de 1620 radicalizó las exigencias de España y Austria y llevó a Francia a una difícil situación, de manera que Richelieu vio la oportunidad de criticar la política de Luynes y del *parti dévot* en varios panfletos anónimos. Esta contraposición se manifestó de manera más clara todavía con motivo del matrimonio de Enriqueta de Francia, hermana de Luis XIII, con Carlos I de Inglaterra. Bérulle deseaba este matrimonio, pues esperaba salvar mediante él lo que todavía permanecía en pie del catolicismo inglés. También Richelieu lo deseaba, pero con la esperanza de asegurar mediante esta unión

---

20. Cf. E. THUAU, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París 1966.

la alianza de Inglaterra contra España. Tanto el uno como el otro se vieron pronto defraudados. Pero mientras Bérulle quería exigir el cumplimiento de la cláusula del contrato matrimonial que favorecía a los católicos incluso al precio de la guerra, Richelieu dejó que esa cláusula quedara sin vigor, ya que le preocupaban poco los católicos ingleses y su conducta estaba determinada por un realismo sin concesiones. Y así, volvió la mirada hacia la Alemania protestante.

En 1626 Richelieu desaprobó la conducta de Bérulle en el tratado de Madrid, que había regulado la cuestión de la Valtellina de una forma muy favorable para España. Pero Bérulle, que en 1627 había sido creado asimismo cardenal, conservó en muy buena parte su gran influencia sobre la reina madre, que seguía inclinada hacia el *parti dévot*. Después de la conquista de la Rochela, el *parti dóvot* planeó una alianza con España y Austria que debería aniquilar definitivamente el protestantismo. En 1629 Bérulle cayó definitivamente en desgracia, cuando Richelieu logró que el consejo real, contra la recomendación de Bérulle, se determinara a ir en ayuda de Carlos de Nevers, duque de Mantua, que estaba cercado por los españoles en Casal. El 15 de septiembre de 1629 Bérulle denegó su conformidad al tratado de Susa, que finalmente sancionaba una alianza contra Inglaterra. Richelieu estaba cavilando deshacerse de su adversario bajo pretexto de enviarle como embajador a Roma, cuando el 2 de octubre de 1629 murió repentinamente Bérulle. El 21 de noviembre siguiente a este acontecimiento Richelieu era nombrado primer ministro del Estado.

La muerte de Bérulle fue una dura pérdida para el *parti dévot*. Tras su desaparición, el más importante hombre del partido fue el ministro de justicia Michel de Marillac, pero no tenía en modo alguno la categoría para ocupar el puesto del cardenal difunto. Después de una última crisis, en la que el poder de Richelieu vaciló durante algún momento y que concluyó con la *journée des Dupes* (12 noviembre 1630) y el exilio de la reina madre, Richelieu pudo dedicarse a la metódica eliminación de sus adversarios. Marillac fue encarcelado y murió en la prisión el 7 de agosto de 1632; se había renunciado a entablar contra él un proceso ordinario, que hubiera demostrado su inocencia. Su hermano Louis, mariscal de Francia, fue acusado de malversación de fondos públi-

cos, y decapitado el 10 de mayo de 1632 [21]. Sin embargo Richelieu tuvo que enfrentarse a un nuevo adversario, tanto más invulnerable cuanto que apenas se había inmiscuido en asuntos del Estado: Jean Duvergier de Hauranne (1581-1643), de ascendencia vasca, en 1620 abad de Saint-Cyran (cap. 5).

Tras brillantes estudios universitarios, en cuyo trascurso había sido compañero de estudios del flamenco Cornelio Jansenio, Duavergier, conocido también por el nombre de Saint-Cyran, inició la senda del clero secular, lo que le dio ocasión de unirse a Richelieu con lazos de amistad. El año 1618 Saint-Cyran superó una crisis moral durante su ordenación sacerdotal, de la que salió transformado y vuelto hacia la vida interior. Hacia 1620 una casualidad le hizo entrar en contacto con Bérulle, del cual fue pronto amigo íntimo y colaborador ocasional. Saint-Cyran fue identificándose cada vez más con las ideas de Bérulle y comenzó a tomar partido contra sus adversarios, no sólo contra jesuitas y carmelitas, sino también contra Richelieu.

Después de la muerte de Bérulle, cuando el Oratorio por temor al ministro cardenal ni siquiera se atrevía a pronunciar un discurso fúnebre en homenaje a su fundador, Saint-Cyran puso en circulación el 5 de octubre una carta impresionante, dirigida al padre Bourgoing, sucesor de Bérulle en el generalato de la congregación, en la que alababa sin límites al difunto. También en otros terrenos era conocida la inteligencia de Saint-Cyran: Guez de Balzac le designaba, inmediatamente después de su permanencia en aquel lugar, como «el oráculo del convento de Notre Dame». Sin quererlo, Saint-Cyran ocupó bien pronto un puesto preminente dentro del *parti dévot* y se convirtió en adversario de Richelieu. Durante el breve período de poder del partido, inmediatamente antes de la *journée des Dupes*, la reina madre llegó a designarle obispo de Bayona. Al principio Richelieu no se atrevió a proceder contra su amigo de antaño, sea porque no disponía de razones suficientes, sea porque tenía esperanzas de recuperarlo para su causa.

Saint-Cyran, que se sabía en una situación peligrosa, se com-

---

21. Cf. G. Pagès, *Autour du Grand Orage, Richelieu et Marillac, deux politiques*, RH 179 (1937); P. de Vaissière, *Un gran procès sous Richelieu, l'affaire du Maréchal de Marillac*, París 1924.

portó de una manera extremadamente prudente al agudizarse la política antiespañola del ministro, que finalmente, en mayo de 1635, desembocó en una declaración de guerra. Sin embargo, era de todos sabido que Saint-Cyran condenaba tanto esta enemistad contra una nación católica como también la alianza de Richelieu con los protestantes de Alemania. En el transcurso del verano de 1635 Jansenio publicó su *Mars gallicus, seu de iustitia armorum et foederum regis Galliae*, panfleto torpe e hiriente contra Richelieu y su política exterior. Saint-Cyran no aprobaba esta toma de posición demasiado partidista. Pero Richelieu se sintió herido; reaccionó violentamente, y Saint-Cyran fue la víctima de su ira. Por otra parte el ministro temía que su adversario pudiera presentarle abierta resistencia en otro asunto delicado, en el que tenía un enorme interés: se trataba del matrimonio de Gaston de Orleans, hermano del rey, que se había casado con Margarita de Lorena el 3 de enero de 1632, sin el consentimiento de la corona[22]. Esta unión ponía trabas a la política de Richelieu, que especulaba con los bienes del duque de Lorena, hermano de Margarita. El ministro hizo que el matrimonio fuera disuelto por un decreto del Parlamento (1634) bajo el raro pretexto de que Gaston había sido víctima de un arrebato. Además Richelieu, que quería tranquilizar la conciencia del rey —no sin dificultades—, consiguió de la asamblea de clérigos, de catorce parroquias de París, así como de sesenta doctores, dictámenes que se expresaban en favor de la invalidez de dicho matrimonio.

La santa sede, por el contrario, siguió considerando el matrimonio como válido. Ésta era también la opinión de Saint-Cyran, y a pesar de toda su discreción no la pudo ocultar totalmente, sobre todo siendo amigo de Condren, general del Oratorio y confesor de Gaston. Al saberlo, Richelieu reaccionó con indignación y desasosiego, ya que temía que Saint-Cyran pudiera manifestarse públicamente en un asunto en el que había logrado neutralizar a Condren e incluso a Vicente de Paul. Richelieu, que tenía a sueldo a escritores de periódicos, conocía demasiado bien el poder de la prensa y de la opinión pública, a la que una intervención de Saint-Cyran hubiera hecho reaccionar. Además, el ministro publi-

---

22. Cf. A. DEGERT, *Le mariage de Gaston d'Orléans*, RH 143 (1901) 161ss.

caba al mismo tiempo su plan, del que hablaremos posteriormente, de fundar un patriarcado francés relativamente independiente de la santa sede. Estaba claro desde el principio que Saint-Cyran se opondría con toda energía a este propósito cismático, respecto del cual Richelieu sabía que la mayoría de la nación estaba contra él.

De este modo, y sin él quererlo, Saint-Cyran se convirtió en el principal adversario del cardenal. Una vez más Richelieu trató de ganarlo para su causa, ofreciéndole a primeros del año 1637 la sede episcopal de Bayona. El abad la rechazó, porque no quería renunciar a su independencia, pero sabía muy bien que su negativa le exponía a mayores peligros. Entonces Richelieu se resolvió a recurrir a la violencia. Con todo, la estima intelectual del abad, su fama de piedad e integridad, el retiro en que vivía, todo esto ofrecía muy escasos frentes de ataque. Pero los acontecimientos de Port-Royal, de los que hablaremos muy pronto, suministraron al ministro el protexto aparentemente religioso que buscaba. Richelieu podía pensar desde luego, que con el encarcelamiento de Saint-Cyran se aceleraría la definitiva disolución del *parti dévot* ya muy debilitado; lo que no podía prever era que Port-Royal habría de seguir siendo el bastión más poderoso de la resistencia contra el absolutismo.

La reforma del clero

En los pocos años en que estuvo en el poder el *parti dévot,* bajo la regencia de María de Medici, persiguió como primer objetivo la reforma del clero regular y diocesano; en este sentido su obra fue apoyada por Richelieu y continuada por él mismo. De hecho, los esfuerzos en pro de la reforma conventual a partir de 1610 no sólo fueron apoyados por el *parti dévot,* sino también con frecuencia por la autoridad civil. Se puede constatar, por otra parte, que el concepto de reforma conventual tiene dos significados. Hay casos en los cuales una personalidad religiosa importante a la cabeza de la comunidad logra llevar a ésta, con su ejemplo y fuerza de persuasión, a la estricta observancia y convertirla en un centro de espiritualidad. En otros casos intervienen fuerzas responsables exteriores que, cuando resulta necesario, emplean incluso el poder para eliminar los abusos más escandalosos y posi-

bilitar así al menos un mínimo de observancia de la regla en aquella casa. Naturalmente, la importancia religiosa de la reforma difiere fundamentalmente en ambos casos.

Un ejemplo interesante del segundo tipo nos ofrece la abadía cisterciense de Maubuisson, ya antes mencionado, en la persona de su galante abadesa Angélique d'Estrées. Ni siquiera la edad parece que moderó sus ímpetus, pues sus relaciones, públicamente conocidas, con un noble fueron pábulo de la crónica escandalosa [23]. En el año 1617 las cosas fueron finalmente tan lejos que una orden de palacio encargaba al abad de Cîteaux, Boucherat, la restauración de la orden en Maubuisson. Boucherat giró una visita canónica, como resultado de la cual el 5 de febrero de 1618 Angélique d'Estrées fue encarcelada por los soldados de la policía real e internada en las *filles répenties.* A continuación Boucherat mandó llamar a Angélique Arnauld, abadesa de Port-Royal, y a tres monjas suyas para dirigir y reformar la casa. La situación había comenzado a mejorar cuando, el 10 de septiembre de 1619, Angélique d'Estrées, que había huido de la casa de las *filles répenties,* en compañía de los nobles que le estaban rendidos arrasó la abadía y Angélique Arnauld, junto con las religiosas que le eran fieles, tuvo que huir hacia Pontoise. Fue necesaria una nueva expedición de los soldados de la policía para desalojar a Mme. d'Estrées que una vez más consiguió huir, y poner en su lugar a Mére Angélique. Aun así, en los años siguientes estuvo muchas veces en peligro de ser asesinada. Hasta la primavera de 1623 no fue definitivamente reemplazada Mme. d'Estrées por otra abadesa, y Angélique Arnauld pudo regresar a Port-Royal. Hay en este caso un episodio especialmente novelesco, pero no fue el único de la época.

En este movimiento de reforma conventual ocupó una posición decisiva el cardenal François de la Rochefoucauld (1558-1645) [24]. Fue primero prelado de la corte y más tarde, en tiempos de la liga, discutible obispo de Clermont. En su juventud, y durante un viaje a Italia, se había encontrado con Carlos Borromeo y ahora anhelaba imitar su celo reformador. La Rochefoucauld estaba estrechamente vinculado al *parti dévot,* y fue probablemente Henri de Gondi, obispo de París, quien aconsejó a Luis XIII, hacia 1620,

23. Cf. L. COGNET, *La Mère Angélique et saint François de Sales,* París 1951.
24. Cf. G. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Le Cardinal de la Rochefoucauld,* París 1926.

utilizar sus servicios para la reforma conventual. Un breve de Gregorio XV del 8 de abril de 1622 le transmitió este encargo, en el que fue confirmado por patentes reales del siguiente 13 de julio y a esta labor se dedicó con todas sus fuerzas.

La Rochefoucauld, que por lo demás acumulaba sin escrúpulos prebendas eclesiásticas, poseía en su colección de abadías la de Sainte-Geneviève de París, convento de canónigos regulares. Por consiguiente estaba interesado de manera especial en la reforma de esta rama y fundó junto con Charles de Faure (1549-1644), piadoso religioso de Senlis [25], la *Congrégation de France*, en la que habrían de integrarse todas las demás abadías de canónigos regulares. El cardenal impuso esta medida no sin algunas ocasionales desconsideraciones, como por ejemplo en el caso del venerable Alain de Solminihac [26], obispo de Cahors, quien, por su cuenta, había formado una rama de canónigos regulares en su abadía de Chancelade. No tuvo tanto éxito La Rochefoucauld con otras órdenes, sobre todo con Claraval y el Cister. Dom Denis Largentier, abad de Claraval, había introducido en 1615 una reforma a la que se habían adherido varias abadías. Dom Nicholas Boucherat, abad de Cîteaux, apoyó a los reformados y les permitió nombrar un vicario general propio. A continuación, en una reunión celebrada en mayo de 1622 bajo la presidencia de La Rochefoucauld, secundó los proyectos del cardenal y aprobó la formación de una congregación especial de los reformados. En mayo siguiente, sin embargo, el capítulo general anuló esta decisión [27]. Poco después morían Largentier y Boucherat, con pequeño intervalo (1624-25), y eran sustituidos por abades reformados.

Dom Étienne Maugier, abad de La Charmoye, asumió la dirección de la corriente reformista y con el apoyo de la Rochefoucauld creaba un verdadero movimiento, que exigía la independencia de los reformados. Éste fue el inicio de largas divisiones, que mantuvieron desunida la orden a lo largo de todo el siglo. Ni siquiera la constitución *In suprema* (1666) de Alejandro VII, que prescribía una regla ligeramente suavizada, pudo restaurar la paz, sino que por el contrario causó una viva resistencia.

---

25. Cf. L. Cognet, *Faure,* DHGE 16, 714-719.
26. Cf. E. Sol, *Le Vénérable Alain de Solminihac,* Cahors 1928.
27. Cf. J. Canivez, *Cîteaux,* DHGE 12 (1952) 950-997.

Uno de los impugnadores era Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé (1626-1700), que después de una carrera muy accidentada como abad de aficiones mundanas, se convirtió y en 1664 fue nombrado abad titular de su encomienda La Trappe en Normandía [28]. Decidió implantar en su abadía una reforma cuya orientación y rigidez iban más allá del ideal cisterciense, pero que, gracias a la fama de Rancé, adquirió una irradiación inmensa. La reforma de Rancé encontró viva resistencia en el seno de la orden, así por ejemplo en el caso de Dom Eustache Beaufort, quien en 1663 había introducido la reforma en su abadía de Sept-Fons en Bourbonnais [29]. También las cistercienses se adhirieron al movimiento de reforma, iniciado en 1608 en Port-Royal. En el siglo XVII aparecieron varias congregaciones de bernardinas reformadas. Una de las más interesantes surgió en 1618 en Tart, en la diócesis de Langres, gracias a la iniciativa de la madre Jeanne de Courcelle de Pourlan, apoyada por el obispo Sébastien Zamet [30] y por las monjas de Port-Royal. En 1621 nacía en Rumilly otra congregación, fundada por la madre de Ballon, con la ayuda de Francisco de Sales.

También la familia benedictina obtuvo beneficios de los varios ensayos de reforma. El impulso partió de Lorena, donde en 1604 se había formado la congregación de Saint-Vanne y Saint-Hydulphe. La reforma de la congregación de Saint-Vanne fue introducida en Francia por mediación de Dom Bénard, prior del colegio de Cluny en París. Algunos conventos se adhirieron, pero como Lorena pertenecía en aquel tiempo al imperio, tuvieron que formar el año 1618 una congregación autónoma, la llamada congregación de Saint-Maur, que recibió impulso de Luis XIII y el año 1621 quedaba canónicamente erigida. En el año 1624 adquirió en la persona de Dom Gregorio Tarrisse [31] un sobresaliente especialista en administración, que la proveyó de una organización firme y centralizada. Poco a poco se le fueron adhiriendo la mayor parte

---

28. Cf. H. BREMOND, *L'abbé Tempête, Armand de Rancé et la Réforme de la Trappe*, París 1926.

29 Cf. B. MARTELET, *Dom Eustache de Beaufort et la réforme de Sept-Fons*: «Cîteaux» 14 (1963) 4, 281-292.

30. Cf. L. PRUNEL, *Sébastien Zamet, sa vie, ses oeuvres*, París 1912.

31. Cf F. ROUSSEAU, *Un promoteur de l'érudition bénédictine, Dom Grégoire Tarrisse*, Lille 1924.

de las abadías benedictinas más importantes, a excepción de Cluny y sus comunidades filiales. El año 1631 la famosa abadía de Saint-Germain de Près de París se convertía en el centro de los maurinos [32].

El abad Jacques de Veny d'Arbouze ensayaba mientras tanto en Cluny una reforma que no obtuvo resultados. Richelieu, que en 1629 se convirtió en abad comendaticio de Cluny y quería unir a todos los benedictinos de Francia en una única corporación [33], trató de fusionar a los cluniacenses con los maurinos y formar con ellos la congregación de Saint-Benoît. Pero Roma nunca dio su consentimiento, y con la muerte del cardenal se abandonó este plan. Tampoco tuvo éxito un intento posterior de Mazarino, de unir las casas reformadas de Cluny con la congregación de Saint-Vanne. De hecho el grupo de Cluny siguió hundido en opaca mediocridad mientras florecían los maurinos. Las reformas en los monasterios de las benedictinas se incrementaban a un ritmo paralelo. Especial prestigio alcanzó la reforma de Marguerite de Veny d'Arbouze, que la impuso en su monasterio en 1619 y después, en 1631, en la abadía de Val-de-Grâce, trasladada a París gracias a las amistosas inclinaciones de Ana de Austria; sus constituciones fueron aceptadas por otras numerosas casas. Algunas de estas reformas adecuaban las tradiciones benedictinas a las formas de piedad corrientes en aquel tiempo.

Éste fue el caso de las benedictinas du Calvaire *(calvairiennes)*, que había fundado en Poitiers el año 1616 [34] Antoinette d'Orléans con el apoyo del célebre capuchino Joseph du Tremblay, más tarde conocido con el nombre de *eminencia gris*. Esta adaptación es más característica aún en el caso de las benedictinas fundadas el año 1653 por Mechtilde, en la *rue* Casette de París, llamadas benedictinas del Santísimo Sacramento [35]. La expiación de las ofensas cometidas por los hugonotes contra el santísimo sacramento era entonces un ejercicio central de piedad en el *milieu dévot*, al que se consagraron también, desde 1647, las cistercienses de Port-Royal.

---

32. Colaboraciones diversas, con motivo de la celebración del centenario de la abadía de Saint-Germain-des-Prés, RHEF 43 (1957).

33. Cf. P. Denis, *Le Cardinal de Richelieu et la réforme des monastères bénédictins*, París 1913.

34. Cf. P. Petit, *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans*, París 1880.

35. M. Hervin-M. Dourlens, *Vie de Mechtilde du Saint-Sacrement*, París 1883.

De hecho en la primera mitad del siglo XVII casi todas las órdenes antiguas tuvieron que someterse a una reforma por razones internas. Para los dominicos, Sebastian Michaelis llevó a cabo en 1608 la creación de una congregación reformada para la región de Toulouse, que en 1613 se extendió a París, donde recibió el nombre de congregación de Saint-Louis. Breve tiempo después, en el año 1636, Antoine Le Quieu efectuó en Avignon una nueva reforma, estricta, que dedicó igualmente al santísimo sacramento[36].

La reforma de los premonstratenses, que se había iniciado el año 1617 en Lorena, fue acogida en Francia el año 1623. Entre los carmelitas comenzó a perfilarse la reforma de la provincia de Turena desde 1604[37]. Así pues, la reforma del clero regular fue en conjunto resultado de iniciativas privadas e individuales más que estatales. La comisión presidida por La Rochefoucauld alcanzó resultados muy restringidos, a pesar de los esfuerzos de su director. Posteriormente Richelieu hizo que se separaran las abadías de Cluny, Cîteaux y Premontré, para poder intervenir de manera más eficaz, pero sobre todo para hacerse con los ingresos correspondientes. De hecho las clases dirigentes sacaban de estas nocivas circunstancias demasiado provecho para querer eliminarlas de verdad. A pesar de tales dificultades, los esfuerzos de los reformadores no fueron vanos. Muchos conventos no sólo se convirtieron en centros de auténtica vida religiosa, sino que extendieron su influencia a la esfera de los laicos. En torno a los conventos de Port-Royal, Val-de-Grâce, del Carmelo y de la Visitación se congregaron círculos de amigos; Rancé recibía en La Trappe a las personalidades más importantes de su tiempo. Desaparecen los grandes escándalos en las casas que se mantienen al margen de la reforma; siguen dándose abusos, pero se mantienen ocultos. Poco a poco la vida religiosa va recuperando su primitiva dignidad.

El problema de la reforma del clero secular se planteaba de una forma muy distinta. Al principio todo el *milieu dévot* estaba de acuerdo en un punto, es decir, en que carecería totalmente de utilidad emprender una reforma del clero entonces existente, que

---

36. Cf. R.L. OECHSLIN, *Une aventure spirituelle: Vie du Père Antoine Le Quieu*, París 1967.

37. Cf. S.M. BOUCHEREAUX, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, París 1950.

había que partir del punto cero y formar un nuevo clero. Aquí, sin embargo, se dividían los proyectos de solución. Cabía pensar en la posibilidad de crear organismos destinados a la formación de un clero digno de su función. Justamente esto era lo que había prescrito el concilio de Trento, al disponer la erección de seminarios. Sin embargo, los decretos del concilio de Trento, a pesar de los esfuerzos en este sentido de muchos clérigos y también de La Rochefoucauld, nunca fueron acogidos en Francia como ley del Estado [38]; su realización quedaba en manos de la iniciativa privada. Así los obispos se ocuparon muy tarde de la apertura de seminarios, que en aquella época tenían que trabajar con frecuencia en malas condiciones.

Su pionero fue sin duda Adrien Bourdoise (1548-1665) [39], personalidad fuera de lo corriente, apasionadamente comprometido en la reforma del clero, de inflexible rigidez y carácter incorruptible de cuyas extravagancias no se vieron libres ni Vicente de Paul ni Bérulle. En la parroquia de san Nicolás de Chardonnet de París reunió el año 1612 una comunidad de aspirantes al sacerdocio, a los cuales impartió una formación casi exclusivamente práctica y muy restringida en el plano intelectual [40]. Tras una aprobación verbal en el año 1631, el ensayo de seminario de Bourdoise recibió finalmente sus cartas de confirmación en el año 1643. El ejemplo tuvo imitadores: en los años 1622-1680 surgieron en unas veinte ciudades de Francia comunidades seminarísticas de este tipo, de las cuales algunas tuvieron una vida muy corta. En sus comienzos Bourdoise tuvo que hacer acopio de auténtico valor. Por aquella misma época ni siquiera La Rochefoucauld se atrevió a abrir seminarios ni en Clermont ni en la diócesis de Senlis, de la que fue nombrado obispo en fecha posterior. La influencia de Bourdoise fue además muy importante en los casos de fundaciones como el Oratorio y Saint-Sulpice.

Respecto a la reforma del clero parroquial parecía también posible otra solución: la creación de un clero secular paralelo

---

38. Cf. V. MARTIN, *Le gallicanisme et la réforme catholique, essai sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente,* París 1919.

39. Cf. J.F. DARCHE, *Le saint abbé Bourdoise,* 2 vol., París 1884; J. HARANG, *Bourdoise,* París 1949.

40. Cf. P. SCHOENHER, *Histoire du Séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet,* 2 vols., París 1909-11.

que debería ser ejemplo y complemento del clero ya existente. Por esta solución se inclinó finalmente Bérulle, al fundar el 10 de noviembre de 1611 el Oratorio de Jesús, una simple congregación de sacerdotes seculares sin votos especiales. Su prototipo era la fundación de san Felipe Neri en Roma. Pero mientras que éste había concebido al principio los Oratorios de las diversas ciudades como casas autónomas sin unión orgánica entre ellas, Bérulle había proyectado desde el principio el Oratorio de Francia como única congregación, agrupada bajo la autoridad de un superior general, cuyos miembros podían cambiar de casa de acuerdo con las necesidades [41]. En este sentido, la fórmula de Bérulle se acomodaba mejor a las necesidades de Francia, que disponía de una unidad política, ausente totalmente en Italia. Los oratorianos asumieron bien pronto las diferentes formas del apostolado parroquial, al que se añadieron bien pronto las funciones de la educación.
El Oratorio se desarrolló con mucha rapidez. En su primera asamblea general de agosto de 1631 poseía ya 71 casas. Este éxito tanto cuantitativo como cualitativo demuestra que se había salido al paso de las necesidades de amplios círculos del mundo religioso. La extensión y centralización del Oratorio le confería de hecho, a pesar de su liberal actitud de espíritu, el aspecto de una gran congregación nacional, comparable de algún modo a una compañía de Jesús en territorio francés. Como ésta actuaba en idéntico terreno y se dedicaba a las mismas funciones, fueron inevitables los conflictos entre ella y el Oratorio, hasta que en el año 1620 se llegó a la ruptura abierta. En diciembre de 1623 Bérulle y los jesuitas, mediante un intercambio de memorándums especialmente agresivos, llevaron el asunto ante el nuncio Corsini. La enemistad entre ambas congregaciones no cesó, sin embargo, y posteriormente tuvo como consecuencia que una parte importante del Oratorio se pasara al jansenismo.

El papel y la influencia del Oratorio, la espiritualidad sacerdotal comunicada por Bérulle y sus sucesores [42] contribuyeron eficazmente a elevar el nivel del clero. Pero el Oratorio y el círculo de sus partidarios dedicaron también su atención a la primera de las posibilidades de solución arriba mencionadas. Y así, trataron

41. Cf. A. George, *L'Oratoire*, París 1928.
42. Cf. M. Dupuy, *Bérulle et le sacerdoce*, París 1969.

de crear instituciones llamadas a garantizar la formación del clero. Todavía en vida de Bérulle los oratorianos tomaron a su cargo algunos seminarios con frecuencia anexos a liceos o institutos, entre ellos el de Saint-Magloire, destinado a los sacerdotes de la diócesis de París. Sin embargo estas casas tuvieron un éxito limitado en lo referente al clero secular.

El sucesor de Bérulle en la dirección del Oratorio, Charles de Condren (1588-1641), de carácter indeciso y poco inclinado a asumir responsabilidades, no se esforzó por llevar adelante en el Oratorio la obra de los seminarios, aun cuando conocía esta necesidad y la recomendó a sus discípulos. Uno de éstos, Jean-Jacques Olier (1608-57), realizó a este respecto una obra de importancia fundamental[43]. Tras su nombramiento de párroco de Saint-Sulpice en 1642, creó en su parroquia un seminario, del que pronto surgió la *Compagnie de Saint-Sulpice*, comunidad de sacerdotes seculares, organizada conforme al modelo del Oratorio y consagrada a la dirección y enseñanza de los seminarios diocesanos[44]. En vida de Olier fueron fundadas otras cuatro comunidades y durante los años siguientes se erigieron de nuevo o fueron acogidas en la sociedad numerosas casas, tanto en Francia como en Canadá. Bien pronto los seminarios sulpicianos fueron considerados como el modelo a seguir y la formación impartida por ellos se convirtió en norma y fundamento de la formación del clero.

Esta formación, que llevaba el sello de los principios espirituales de Bérulle acerca de la grandeza del sacerdocio y su lugar dentro de la jerarquía, produjo un determinado tipo de sacerdotes piadosos, cultos y generosos, de vida digna y retirada, procedentes todos ellos de una capa social muy determinada que habría de mantenerse incólume, por encima del confusionismo de la revolución, hasta los umbrales de nuestro siglo. Esta formación tenía por lo demás sus propias fronteras en la calidad de los candidatos al sacerdocio. Ciertamente esta calidad mejoró, pero no siempre el ingreso en el sacerdocio respondía a una vocación auténtica. La aristocracia siguió apeteciendo las sedes episcopales, pero permitió que los candidatos pasaran por el seminario; las *Mémoires*

---

43. Cf. P. POURRAT, *J.J. Olier*, París 1932.

44. Cf. P. BOISARD, *La Compagnie de Saint-Sulpice, trois siècles d'histoire*, 1959; (no se halla en el mercado).

de Talleyrand muestran que esta juventud del estado clerical se disponía, en vísperas de la revolución, a derrocar la rígida disciplina de los seminarios. En las capas inferiores de la población el sacerdocio siguió siendo siempre el camino más sencillo para el ascenso social; los padres destinaban a sus hijos más dotados al sacerdocio sin consultar la opinión de los interesados. Desde esta perspectiva se comprende fácilmente que la pseudo filosofía del siglo XVIII hallara intensa resonancia en amplios sectores del cual el *vicaire savoyard* de Rousseau estaba muy lejos de ser un mito.

El movimiento de reforma produjo también otras fundaciones, preocupadas por la formación clerical. Una de las más importantes tiene su origen en Vicente de Paul (1581-1660) (cap. v). Como hijo de campesinos en las Landas, Vicente tuvo una juventud difícil desde el punto de vista material, y debió superar toda una serie de aventuras — aun cuando su estancia en Túnez debe considerarse como leyenda —[45], hasta que hacia fines del año 1608 se asentó en París. Aquí y desde 1610 bajo la influencia de Bérulle, emprendió el camino de una santidad cada vez más exigente. Con todo, tuvieron que pasar aún largos años, hasta encontrar su propio camino. Desde 1618 se había consagrado a la misión del campo, pero hasta abril de 1625, y contando con el apoyo de una de las familias más poderosas del *milieu dévot*, los Gondi, no pudo fundar la congregación de Sacerdotes de la Misión, que se estableció al principio en el colegio des Bons Enfants y en 1632 pasó a la antigua leprosería de San Lázaro, la futura casa madre de la congregación. La nueva congregación, que se consagró en sus inicios al apostolado del campo, y tomó a su cargo más tarde algunas misiones en el extranjero, se desarrolló tan rápidamente, que desde 1641 Vicente de Paul pudo destinar a sus miembros a la creación de seminarios diocesanos.

A la muerte del fundador la congregación contaba con unas 12 casas. A ruegos del arzobispo, Vicente de Paul solía dirigir, cinco o seis veces al año, ejercicios espirituales de una semana de duración para los candidatos a la ordenación. Estos ejercicios

---

45. Cf. A. DODIN, *Saint Vincent de Paul et la charité*, París 1960; L. COGNET, *Saint Vincent de Paul*, París 1959, P. DEBONGNIE, *Saint Vincent de Paul était-il à Tunis en 1606-1607?*, RHE 58 (1963) 862-864.

fueron muy concurridos y tuvieron un éxito extraordinario. Bossuet mismo se preparó en ellos y posteriormente fue huésped de la casa cuatro veces como predicador. Finalmente en julio de 1633 comenzaron las famosas conferencias de los martes, también en San Lázaro. En ellas se reunían los mejores representantes del clero parisiense, para instruirse y discutir los problemas del apostolado.

En los años siguientes los lazaristas fundaron en las grandes capitales de provincia organizaciones similares. Todas estas instituciones fueron para Vicente de Paul objeto de constante preocupación y en algunos puntos buscó durante largo tiempo las soluciones adecuadas. Esto puede aplicarse sobre todo a los seminarios, en los cuales los candidatos al sacerdocio pasaban solamente unos pocos meses, tiempo demasiado corto para una formación adecuada. Los resultados alcanzados eran sin embargo positivos, como el mismo Vicente constató al fin de su vida.

Aun cuando al comienzo Vicente de Paul estuvo influido por de Bérulle, pronto se liberó de esta tutela y, con el tiempo, sostuvo opiniones diferentes de las de aquél. Con todo, el Oratorio proporcionó otro gran fundador en el terreno de las misiones rurales y de los seminarios: san Juan Eudes (1611-80)[46]. Fue oratoriano desde 1623 a 1643; en 1643 abandonó el Oratorio, sólo y exclusivamente porque la fundación de un seminario en Caen provocó la oposición de su superior general, François Bourgoing. Fundó la congregación de Jesús y María, que asumió también la dirección de numerosos seminarios y permaneció firmemente adherida a una espiritualidad de inspiración berulliana.

En estos años hubo nuevos ensayos y fundaciones, así por ejemplo en el sur la congregación de los Padres de la Misión fundada por Christophe d'Authier de Sisgaud, que llegó a estar más o menos en conflicto con la congregación de Vicente de Paul. Todos estos grupos tuvieron sólo una expansión y duración limitada. Pero estos esfuerzos condujeron a una auténtica reforma de la mentalidad en capas cada vez más extensas. A partir de 1650 la mayor parte de las diócesis crearon seminarios, y las condiciones exigidas para conferir las órdenes, estaban cada vez más acordes

---

46. Cf. D. Boulay, *Vie du Vénérable Jean Eudes*, 4 vol., París 1905-08; Ch. Berthelot du Chesnay, *Les missions de saint Jean Eudes*, París 1967.

con las normas canónicas, de manera que en breve tiempo se elevó el nivel del clero parroquial, aunque sin desbordar los límites antes señalados (cap. v).

II. Origen y desarrollo del jansenismo hasta 1653

FUENTES: C. Jansenio, *Augustinus*, Lovaina 1640, París 1641, Rouen 1643, Frankfort 1964; A. Arnauld, *Oeuvres*, 43 vol., París-Lausana 1775-83; F. Pinthereau, *La naissance du jansénisme découverte*, Lovaina 1645; id., *Nouvelles et anciennes reliques de l'abbé de Saint-Cyran*, 1648; id., *Le progrès du jansénisme découvert*, Avignon 1655; id., *Reliques de l'abbé de Saint-Cyran*, Lovaina 1646; anónimo, *L'Histoire de Jansénius et de Saint-Cyran*, 1965; R. Rapin, *Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644*, edic. dir. por Domenech, París 1861; id., *Mémoires*, 3 vol., edic. dir. por L. Aubineau, París 1865; G. Gerberon, *Histoire générale du jansénisme*, 3 vol., Amsterdam 1700; H. Dumas, *Histoire des cinq propositions de Jansénius*, Lieja 1700; H. Robillard d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques*, 4 vol., 1723; D. de Colonia - L. Patouillet, *Dictionnaire des livres jansénistes*, 4 vol., Amberes 1752; Saint-Cyran, *Oeuvres chrétiennes et spirituelles*, 4 vol., Lyon 1675-79; id., *Lettres chrétiennes et spirituelles*, 2 vol., 1744; R. Arnauld d'Andilly, *Mémoires*, Hamburgo 1734; id., *Lettres*, París 1680; id., *Journal*, edic. dir. por A. y E. Halphen, 6 vol., París 1857-1909; Cl. Lancelot, *Mémoires touchant la vie de Saint-Cyran*, 2 vol., Colonia 1738; Angélique Arnauld, *Lettres*, 3 vol., Utrecht 1742-44; Agnès Arnauld, *Lettres*, 2 vol., París 1858; anónimo, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 3 vol., Utrecht 1742; G. Hermant, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII^e* siècle, edic. dir. por A. Gazier, 6 vol., París 1905-10; J. Bourgeois, *Relation sur la défense de la fréquente communion*, 1695; L. Gorin de Saint-Amour, *Journal*, 1662; Ch. Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*, 10 vol., Amsterdam 1755-57; J. Besoigne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, 6 vol., Colonia 1752-53; P. Guilbert, *Mémoires historiques et chronologiques sur l'Abbaye de Port-Royal*, 9 vol., Utrecht 1755-58; anónimo, *Recueil historique des bulles concernant les erreurs de ces deux derniers siècles*, Mons 1704; Ch. Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, 3 vol., París 1728-36; L.E. Dupin, *Histoire ecclésiastique de XVII^e siècle*, 5 vol., París 1714; L. Ceyssens, *La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi*, Roma-Bruselas 1957; id., *Sources relatives au début du jansénisme et de l'antijansénisme*, Lovaina 1957; id., *La première bulle contra Jansénius, sources relatives à son histoire*, 2 vol., Roma-Bruselas 1961-62; J. Orcibal, *La correspondance de Jansénius*, Lovaina-París 1947; id., *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses textes de piété inédits*, París 1962; A. Barnes, *Lettres inédites de Saint-Cyran*, París

1962; A. CAUCHIE - R. MAERE, *Recueil des instructions générales aux nonces de Flandre (1596-1635),* Bruselas 1904; L. GOLDMANN, *Correspondance de Martin de Barcos,* París 1956.

BIBLIOGRAFÍA: PASTOR XIII/2, XIV/1 y 2; A. DE MEYER, *Les premières controverses jansénistes en France,* Lovaina 1919; N. ABERCOMBIE, *The origins of Jansenism,* Oxford 1936; L. WILLAERT, *Les origines du jansénisme dans les Pays-Bas catholiques,* París 1948; A. GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste,* 2 vol., París, 1922; C. GAZIER, *Histoire du monastère de Port-Royal,* París 1929; M. KRÜGER, *Die Entwicklung... des Nonnenklosters port Royal im 17. Jh.,* Halle 1936; X. LE BACHELET. *Prédestination et grâce efficace, controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Acquaviva,* Lovaina 1931; H. DE LUBAC, *Surnaturel,* París 1946; CH. VAN SULL, *L. Lessius de la Compagnie de Jésus,* Lovaina 1930; W. HAERMANN, *The doctrine of L. Lessius on Mortal Sin,* San Francisco (Cal.) 1947; J. PAQUIER, *Qu'est-ce que le jansénisme?,* París 1909; L. COGNET, *Le jansénisme,* París 1961; H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* IV: *L'École de Port-Royal,* París 1919; P. SCHNEIDER, *Saint-Cyran und Augustinus im Kulturkreis von Port-Royal,* Berlín 1932; J. ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps,* 2 vol., París 1947-48; id., *Saint-Cyran et le jansénisme,* París 1961; J. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal,* I: *Saint-Cyran* II: *Les vérités de la grâce,* 2 vol., París 1923; P. FÉRET, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne,* 7 vol., París 1900-16; L. CEYSSENS, *Jansenistica,* 4 vol., Malinas 1950-62; L. CEYSSENS y otros, *Miscellanea jansenistica,* Lovaina 1963; R. ALLIER, *La cabale des dévots,* París 1902; H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal,* París 1933; E. WASMUTH, *Die Philosophie Pascals,* Heidelberg 1949; R. GUARDINI, *Christl. Bewusstsein* [zu Pascal], Munich ^{3}1954; CL. COCHIN, *Henry Arnauld,* París 1921; A. DOUARCHE, *L'Université de Paris et les jésuites,* París 1888; J. FRENCKEN, *Agnès Arnauld,* Nimega-Utrecht 1932; P. VARIN, *La vérité sur les Arnauld complétée à l'aide de leur correspondance inédite,* París 1847; C.-A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal,* La Pléiade, 3 vol., París 1953-55.

L. VILLAERT, *Bibliotheca Janseniana Belgica,* 3 vols., Namur-París 1949-51.

El agustinismo en Lovaina y Jansenio

Las congregaciones *De auxiliis* no desembocaron en la condena de la *Concordia* de Molina (cf. vol., V, p. 742s). Aun cuando Paulo V no quiso que disminuyera la consideración debida a los jesuitas, que le habían prestado inapreciables servicios en el terreno de la política, estaba firmemente decidido a que el sistema agus-

tiniano-tomista de la gracia conservara su posición fundamental. Así permitió al dominico Diego Álvarez († 1635) publicar, como tesis quasi-oficial, su monumental tratado *De auxiliis divinae gratiae* (1611). A continuación, y para impedir la publicación de las obras de los jesuitas Lessio y Suárez respecto del mismo tema, hizo que el santo oficio dictara una disposición (no un decreto) que se comunicó a los participantes y en la que se les prohibía toda publicación acerca del tema de la gracia. A pesar de ello, en el verano de 1613 la facultad de Lovaina renovó sus censuras contra los jesuitas Lessio y Hamelio. El general de los jesuitas, Claudio Acquaviva, temiendo un recrudecimiento de las disputas, dispuso en diciembre de 1614 que se adoptara el tomismo como sistema doctrinal en los colegios de la compañía. Pero ni Paulo V ni Acquaviva lograron el éxito apetecido. Numerosas obras, editadas como comentarios de la *Summa* de santo Tomás, pasaron por alto la prohibición de 1611; los jesuitas como colectividad defendían a Molina. En estas condiciones Urbano VIII — elegido papa en 1623 — renovó en diciembre de 1623 la mencionada prohibición y la confirmó por un decreto formal el 22 de mayo de 1625. Pero ya no pudo impedir la prosecución de la disputa de la gracia.

El círculo de Lovaina permaneció, pues, firmemente ligado al agustinismo, y Bayo, cuya condenación se tuvo por injusta, se vio rodeado de un amplio círculo de simpatías, sobre todo por parte de famosos profesores, como el franciscano Florent Conry (Conrius) (1590-1629) o Jacques Jansson (1547-1629). En este clima se desarrolló el flamenco Cornelius Jansen (Jansenio) (1585-1638)[1]. Estudió en Lovaina de 1602 a 1604 y otra vez, posteriormente, de 1607 a 1609, ahora como discípulo de Jansson. Desde 1609 hasta 1616 residió casi siempre en Francia, donde conoció a Jean Duvergier de Hauranne, más tarde abad de Saint-Cyran (cap. I), con el que incluso convivió durante algún tiempo. Nuevamente en Flandes, se consagró a una carrera universitaria pacífica y gloriosa. De 1617 a 1624 fue presidente del seminario de santa Pulqueria, posteriormente fue elegido diputado de la universidad ante el rey de España, ante el cual defendió con éxito el monopolio de la facultad contra los jesuitas, que pretendían tener derecho a con-

1. Cf. J. ORCIBAL, *Jonsénius*, «Catholicisme» 23, París 1963, 332-343; A. VANDENPEEREBOOM, *C. Jansénius évêque d'Ypres*, «Ypriana» VI, Brujas 1882.

ferir grados en este centro. En marzo de 1630 fue premiado con la cátedra real de sagrada Escritura y comentó numerosos libros de la Biblia, tratando de evitar los espinosos problemas de la gracia.

Sin embargo, en estos años sus ideas acerca de esta cuestión habían experimentado un acusado desarrollo. Durante sus estudios había leído a san Agustín en extractos, sin examinar a fondo su pensamiento. Sólo después de su retorno a Lovaina emprendió —bajo la influencia de Jansson— una lectura sistemática de los escritos agustinianos, comenzó a entresacar las principales tesis y a reducirlas a sistema. En 1621 entró en contacto con Conrius, que influyó sobre él en este mismo sentido [2]. Por esta época inició la tarea de asegurarse diversas conexiones políticas —sobre todo en Francia, gracias a la mediación de Saint-Cyran—, mediante las cuales pensaba conseguir la victoria del agustinismo sobre el molinismo.

Por otra parte, desde 1621 estaba planeando una gran obra destinada a ofrecer una síntesis general de la doctrina agustiniana de la gracia, y en 1623 emprendió una última lectura sistemática de los escritos agustinianos, que concluyó en 1626. Aplazamientos debidos a las tareas universitarias y su viaje a España hicieron que el escrito no se iniciara hasta 1627. Pero entonces la obra adelantó con notable rapidez; en sus cartas a Saint-Cyran se pueden seguir sus progresos. El 27 de marzo de 1630 pudo enviarle el índice del primer tomo. A pesar de ciertas interrupciones debidas a sus obligaciones como profesor y a las polémicas antiprotestantes de los años 1630 y 1631, en febrero de 1635 iniciaba ya el volumen tercero, que esperaba tener terminado dentro de aquel mismo año. Pero en agosto de 1635 fue nombrado rector de la universidad y el 28 de octubre del año siguiente obispo de Iprés. Consagrado el 28 de octubre de 1636, se dedicó en los siguientes meses de manera intensiva a su labor episcopal. Estas circunstancias aplazaron la terminación de su gran obra.

Ya a punto de acabarla, comenzó Jansenio a preocuparse de la impresión. Con una prudencia comprensible en esta época difícil y polémica, rodeó su trabajo de la mayor discreción posible.

---

2. Cf. L. CEYSSENS, *Florence Conry, Hugh de Burgo, Luke Wadding and Jansenism:* Festschr Father Luke Wadding, Dublín 1957, 295-304.

Para no tener que confiarse a un impresor profesional, decidió crear una imprenta en su palacio episcopal, y adquirió el material necesario. En abril de 1638 la impresión estaba ya terminada, y la coronó con una dedicatoria a Urbano VIII [3]. Pero no logró ver su publicación: contagiado de peste, murió en paz con Dios el 6 de mayo de 1638, tras haber confiado su escrito a sus discípulos Henri Calenus y Libert Froidmont [4].

A pesar de las precauciones tomadas por Jansenio, el público y sobre todo los jesuitas de Flandes conocían sus propósitos al menos en parte. Como a estos últimos les parecía funesta la reapertura de la polémica, se esforzaron por buscar apoyo sobre todo en Francia y España y alertaron a los jesuitas romanos. Bien pronto supieron que Jansenio había dejado su obra terminada, y entonces pusieron todo su empeño en impedir la publicación. Por medio del internuncio en Bruselas, Richard Stravius, recordaron a Calenus y a Froidmont la decisión de 1611 y el decreto de 1625, que prohibía las publicaciones sobre el tema de la gracia. Pero como estas disposiciones nunca fueron oficialmente comunicadas a la universidad de Lovaina, allí se consideraron estos documentos como irrelevantes [5]. Simultáneamente los jesuitas se dirigieron al Consejo de Brabante y al Consejo secreto. Entonces Calenus y Froidmont hicieron referencia a las enormes sumas que el impresor Zegers había ya gastado en la impresión y se alzaron con la victoria. La obra fue dada a la publicidad en septiembre de 1640; este sólido tomo en folio de más de 1300 páginas a dos columnas de letra pequeña se designó sencillamente como *Cornelii Jansenii Episcopi Yprensis Augustinus.* Teniendo evidentemente en cuenta las prohibiciones de la santa sede, los apoderados de Jansenio no permitieron que se imprimiera su dedicatoria a Urbano VIII.

Esta voluminosa obra, fruto de toda una vida, era de hecho

---

3. Cf. L. Ceyssens, *De dedicatiebrief van C. Jansenius aan Paus Urbanus VIII*, AGAU 66 (1947) 203-222, 67 (1948) 13-14.

4. Cf. C. Callewaert-Q. Nols, *Jansénius évêque d'Ypres, ses derniers moments*, Lovaina 1893; L. Ceyssens, *Libert Froidmont*, BullSocAHLiège 43 (1963) 1-46; id., *Hendrik Calenus pastoor van Asse*, «Ascania, driemaandelijks tijdschrift voor Asse» 4 (1961) 15-50; id., *Henri Calenus évêque manqué*, «Bulletin de la Comission royale d'Histoire» 127 (1961) 33-128.

5. Cf. L. Ceyssens, *La publication de l'Augustinus d'après la correspondance de Henri Calenus*, «Antonianum» 35 (1960) 417-448.

una síntesis notable en sí misma de la concepción agustiniana acerca de la gracia y de la predestinación. Con todo, Jansenio partía de las posiciones más duras defendidas por Agustín en la lucha contra los pelagianos, sin tener en cuenta la larga historia de su evolución. Esto le llevó a un sistema rígido, que con frecuencia se expresaba en fórmulas aceradas. El libro primero trataba de las posiciones de los pelagianos o semipelagianos. En un *Liber proemialis,* que sirve de introducción al libro segundo, Jansenio analiza las relaciones entre la filosofía y la teología; se manifiesta contra los métodos excesivamente racionales de la escolástica y respecto de los problemas de la gracia exige una absoluta sumisión a la autoridad de Agustín. A continuación trata acerca del estado de la naturaleza caída en una perspectiva que lleva el sello del pesimismo agustiniano, con especial acentuación de la corrupción fundamental, que se ha originado por el pecado, y el poder de la concupiscencia, que al hombre sólo le deja en libertad para el mal. En este punto aborda también el problema clásico del estado de la naturaleza pura, que resuelve negativamente. Llega a la conclusión de que ya al ser creado el hombre ha sido elevado a una vocación sobrenatural.

El libro tercero, con mucho el más importante, examina cómo sanar la naturaleza humana y reinsertarla en la verdadera libertad por medio de la gracia de la redención en Cristo. Jansenio subraya con energía que la gracia es infaliblemente activa, sin por ello destruir la libertad del hombre, y que Dios concede esta gracia al hombre en virtud de un decreto de predestinación absolutamente gratuito. Pasa por alto la clásica explicación de los tomistas, que se apoya en la *praemotio physica,* y rechaza la concepción, igualmente tomista, de una libertad que consistiría en la capacidad de plantear actos opuestos. Desde su punto de vista, la libertad se identifica con la espontaneidad inagotable de la naturaleza, que él designa como voluntad; por consiguiente, renuncia a la distinción escolástica entre la voluntad como instinto y como libre elección. Esta voluntad busca espontáneamente su satisfacción y su placer. Pero la naturaleza caída sólo puede encontrar su satisfacción en la criatura, en el amor a sí mismo, y por ello necesariamente se aparta de Dios. Se impone una intervención de la gracia, para sanarla, para insuflarle una inspiración

del amor divino, que nuevamente erige la voluntad en este amor y le inclina a un gusto espiritual y santo, por el que pone toda su felicidad en Dios y en el cumplimiento de sus mandatos. Ésta es su teoría del placer victorioso, que conduce infaliblemente la voluntad al consentimiento.

Jansenio creía reproducir fielmente, con estas ideas, el pensamiento de Agustín, pero es evidente que estaba influido por el clima bayanista de su formación. La obra como tal evita claramente toda polémica, pero en un apéndice, que lleva el título de *Parallèle*, ataca violentamente a los molinistas y compara su doctrina con la de los pelagianos[6]. Jansenio se esforzó por adoptar un lenguaje estrictamente agustiniano y rechazó, al igual que Bayo, la conceptualidad de los tomistas, privando así a su obra de un fuerte impulso.

El agustinismo en Francia: Saint-Cyran y Port-Royal

En la Francia desgarrada por las luchas de religión, la disputa de la gracia había hallado poco eco. La restaurada paz había devuelto su antiguo esplendor a las facultades y sobre todo a la de la Sorbona; los más famosos profesores hablaban en sus clases con claridad acerca de la gracia, se adherían abiertamente al tomismo y veneraban a san Agustín como a su maestro; el molinismo les era total o casi totalmente desconocido. Desde el comienzo de su carrera Bérulle se mostró profundamente apegado al agustinismo, aunque no de forma excluyente, pues en 1612 acogió en el Oratorio a Guillermo Gibieufs, por aquella época molinista convencido, que sólo bajo la influencia de Bérulle se volvió hacia el agustinismo. Tampoco Duvergier de Hauranne, antiguo discípulo de los jesuitas, fue al principio hostil a las nuevas ideas. Durante los laboriosos años que pasó con Jansenio en su propiedad de Camp-de-Prat, en las proximidades de Bayona (1611-16), no parece que dedicara especial atención a las cuestiones de la gracia.

Pero casi por el mismo tiempo en que Jansenio descubría el agustinismo en Lovaina, se le abrían similares horizontes al que

6. Cf. A. DE MEYER, *De Werkwijze van Jansenius en zijn Augustinus*, «Mededelingen der Kon. Vl. Academie van Belgie» (1946) VIII, I.

más tarde, bajo la influencia de Bérulle habría de ser abad de Saint-Cyran. Sólo que el agustinismo exclusivamente intelectual que Jansson había revelado a su discípulo Jansenio, no se identificaba con el agustinismo que Bérulle comunicó a Saint-Cyran. Bérulle estaba poco interesado en derivar de las obras del obispo de Hipona una teoría armónica de la gracia y de la predestinación. Partiendo de la práctica de la espiritualidad cristiana, buscaba él en Agustín un método para traer a la conciencia de las almas su total dependencia de Dios y su personal infelicidad; Saint-Cyran se movía en la misma línea. A pesar de esta diferencia de perspectivas, Jansenio y Saint-Cyran se unieron en la común defensa del agustinismo.

En otoño de 1621 Saint-Cyran pasó algún tiempo en Lovaina en casa de Jansenio. En este encuentro decidieron sacar adelante el agustinismo, en contra de los jesuitas, buscando para ello los oportunos apoyos políticos y estableciendo los adecuados contactos. Con esta intención Jansenio tomó parte activa en la introducción *en Flandes del Oratorio fundado por Bérulle. Con todo, tales* empresas políticas resultaron estériles. Dada la actitud de Richelieu sabían los dos amigos que por esta parte no había nada que esperar. En una nueva reunión en Péronne el 10 de mayo de 1623 decidieron un «cambio de planes», que consistió en desplazar la lucha al plano universitario e intelectual. Desde 1621 se sirvieron de un código secreto —práctica común en aquella época en que el correo era todavía muy inseguro—, que les permitió una correspondencia bastante normal y mantuvieron un intercambio epistolar regular hasta que la guerra lo interrumpió en 1635. Por consiguiente Saint-Cyran pudo seguir el desarrollo de la obra hasta este momento y enviar a su amigo indicaciones y consejos e incluso un proyecto del *Liber proemialis*. Desgraciadamente no le pudo prestar apoyo para la redacción del libro tercero, el más importante de todos, cuyo contenido exacto sólo conoció después de su publicación. Sólo se han conservado las cartas de Jansenio, pero de ellas se deduce claramente que los dos amigos se desenvolvían en dos mundos espirituales diferentes y que el agustinismo no tenía el mismo significado para ambos.

Como ya hemos mencionado, el panfleto *Mars Gallicus* de Jansenio contra Richelieu hirió al cardenal-ministro en un punto sen-

sible, pero Richelieu no sacó de este panfleto argumentos contra Saint-Cyran. De hecho en 1634 Saint-Cyran había alcanzado la cúspide de su fama. Se le consideraba en general como el jefe indiscutido del *parti dévot*. Mantuvo brillantes y amistosas relaciones con la élite del catolicismo francés. Pero ya había entrado un nuevo elemento en su vida, que estaba destinado a alterar su curso. Ya desde 1620 mantenía una estrecha amistad con Robert Arnauld d'Andilly, diplomático al servicio de la corte, primogénito de una familia de la nobleza y hermano de la famosa Angélique, la abadesa y reformadora de Port-Royal, monasterio cisterciense situado primeramente en el valle del Chevreuse y en 1625 trasladado a París. Hasta ahora Saint-Cyran había tratado sólo en contadas ocasiones y de una manera superficial a Angélique y a su hermana Agnés.

Mientras tanto Angélique había abandonado por algunos años Port-Royal y, junto con el obispo de Langres, Sébastien Zamet, había fundado una nueva orden, el instituto del Santísimo Sacramento[7]. Pero Zamet, carácter solitario y desequilibrado, atrajo bien pronto sobre sí la viva enemistad sobre todo del arzobispo de Sens, Octavie de Bellergarde. Este último consiguió hacerse —con la intención de perjudicar la fundación— con un texto de lectura espiritual de Agnès que llevaba por título *Chapelet secret du Saint-Sacrament*[8], que él imaginaba ser la carta magna espiritual del nuevo instituto y consiguió que fuera censurado por ocho doctores de la Sorbona el 18 de junio de 1633. A ruegos de Zamet, Saint-Cyran asumió la defensa del texto, en el que por otra parte se percibía la influencia de Bérulle. El texto logró una victoria total y Angélique le demostró una viva gratitud. Sus relaciones se hicieron más estrechas, y ella descubrió con admiración en el hombre que hasta entonces había tenido por un intelectual puro, un importante director de almas.

En este terreno tenía Saint-Cyran concepciones personales muy especiales, que en parte estaban inspiradas en Francisco de Sales y Bérulle. Saint-Cyran rechazaba la idea de que la vida cristiana

---

7. Cf. L. PRUNEL, *S. Zamet, sa vie et ses oeuvres, les origines du jansénisme*, París 1912.
8. Cf. L. COGNET, *Le Chapelet secret du Saint-Sacrement*, «Chroniques de Port-Royal» (1951) 3-14.

pudiera configurarse en un cambio constante entre el estado de gracia y el pecado. Así se esforzaba por llevar a sus dirigidos a una vida verdaderamente nueva mediante un método que habría de producir en ellos un auténtico impacto psicológico. Este método consistía en recorrer el estadio intermedio de penitente, renunciando durante este período a la comunión y aplazando la recepción de la absolución. Tras este aplazamiento, que duraba habitualmente unas semanas, el penitente recibía la absolución y la comunión. Seguidamente debía vivir en el mayor retiro posible, para conservar la gracia recibida. El método había sido ya elaborado antes de 1627, pero Saint-Cyran tuvo pocas oportunidades hasta entonces de ponerlo en práctica. Cometió la imprudencia de informar acerca del mismo a las monjas de Port-Royal y del Saint-Sacrament. Todas ellas se entusiasmaron y desearon seguir esta vía de renovación; hablaron del nuevo método incluso fuera del círculo conventual, sin advertir que de esta manera exponían a Saint-Cyran a la acusación de innovaciones peligrosas y suministraban armas a Richelieu contra él. Atormentada por graves escrúpulos de conciencia, Angélique renunció a la sagrada comunión desde Pascua hasta la Ascensión, y esto a pesar de las amonestaciones de Saint-Cyran, sobre quien descargaba la responsabilidad de esta situación ante el público.

Pero los problemas de las monjas de Port-Royal habían de adquirir bien pronto otra significación muy diferente. Angélique tenía un sobrino, joven y brillante abogado, Antoine Lemaistre, generalmente considerado como una de las esperanzas del tribunal de París. A consecuencia de un desengaño amoroso, pensó en suicidarse en 1634, pero Saint-Cyran logró disuadirle. La repentina muerte de una de sus tías el 24 de agosto de 1637 produjo en él una nueva llamarada de conversión. Tras una larga prueba, hacia el 15 de diciembre de 1637 Saint-Cyran le permitió dar a conocer en una carta abierta al canciller Séguier su resolución de vivir en adelante en retiro y penitencia, aunque sin querer por ello hacerse sacerdote o religioso. Se sabía que Saint-Cyran era su director espiritual, y se le acusó de pretender fundar una nueva orden religiosa, sobre todo cuando otro discípulo suyo pasó a compartir con Lemaistre su vida de retiro. Richelieu vio en esto la célula de una incipiente resistencia y decidió intervenir

enérgicamente, no sin antes haber intentado, inútilmente, en febrero de 1637, obtener el beneplácito de su antiguo amigo mediante el ofrecimiento de una sede episcopal. En marzo de 1638 el oratoriano Claude Séguenot publicó una traducción del *De sancta virginitate* de Agustín, acompañada de un comentario, en el que procedió con violenta agresividad contra las órdenes religiosas y en favor de un agustinismo rígido y sin concesiones. Publicistas a sueldo de Richelieu señalaron a Saint-Cyran como el verdadero autor del libro, pues su vinculación con el oratorio era del dominio público. Al encarcelamiento de Séguenot el 7 de mayo siguió el 14 del mismo mes el de Saint-Cyran en el castillo de Vincennes.

Al principio la opinión pública consideró a Saint-Cyran culpable de graves herejías y Richelieu trató de comprometerle mediante un proceso regular. Pero el examen de sus papeles y el interrogatorio de sus amigos y discípulos demostró bien pronto la absoluta inocencia del acusado. Richelieu esperó por un momento ponerlo en dificultades en la cuestión del atricionismo, pues Saint-Cyran había defendido constantemente la necesidad de la contrición fundada en el amor de Dios para recibir el sacramento de la penitencia. Richelieu consideró esta idea como contraria a las decisiones del concilio de Trento. Pero Saint-Cyran, que atribuyó a esta cuestión poca importancia práctica, se declaró el 14 de mayo de 1640 dispuesto a redactar una carta relativamente inclinada al atricionismo y arrebató así a Richelieu el punto principal de su acusación. Sin embargo Saint-Cyran fue arbitrariamente mantenido bajo custodia, sin proceso. Tan sólo le quedaba la esperanza de que la insalubre prisión en Vincennes destruyera pronto su resquebrajada salud.

Pero los medios católicos habían ya comenzado a ver los hilos de la trama y la opinión pública se dirigía contra el ministro-cardenal. Por otra parte Saint-Cyran, que se había visto rodeado del nimbo de mártir, podía mantener una amplia correspondencia con los que vivían fuera de la prisión, y mediante esta correspondencia podía influir sobre un grupo de discípulos que adquiría cada vez mayor importancia. Gravemente enfermo, amenazado de ceguera, Saint-Cyran se encontró muchas veces al borde de la muerte. Pero todavía había de sobrevivir a Richelieu, que fa-

lleció el 4 de noviembre de 1642. El 6 de febrero de 1643 Saint-Cyran pudo abandonar la prisión, pero su salud seguía siendo muy frágil; el 11 de octubre siguiente sufrió un ataque de apoplejía del que ya no pudo recuperarse. Pero dejaba tras de sí un grupo de discípulos, que continuaron su labor.

Los comienzos del jansenismo. La bula «In eminenti»

Como era de prever, la publicación del *Augustinus* llevó las controversias de la gracia a un nuevo punto álgido. Pero a nadie sorprendió desprevenido, sobre todo en el círculo de Lovaina. Todo el mundo había preparado de antemano y con sumo cuidado sus propias posiciones. Los jesuitas abrieron la campaña. Sin tener en cuenta las prohibiciones de 1611 y 1625 respecto a las publicaciones sobre la gracia, cuya vigencia habían reconocido sin embargo de manera total y absoluta, el 22 de marzo de 1641 hicieron que en el colegio de los jesuitas de Lovaina se enseñaran tesis, en las cuales se acusaba a Jansenio de renovar los errores de Calvino y Bayo, de reducir a la nada la libertad humana y de limitar la redención exclusivamente a los elegidos [9]. Estas tesis provocaron violentas respuestas, y aparecieron innumerables escritos polémicos acerca de esta cuestión. En adelante las facultades se dividieron en jansenistas y antijansenistas.

También en Francia el terreno estaba abonado para nuevas disputas. Saint-Cyran había esperado que su obra sería continuada dentro del círculo de sus discípulos por su sobrino Martin Barcos (1600-78), quien había estudiado en Lovaina con Jansenio. Pero Barcos mostró bien pronto ser persona de juicios muy desequilibrados [10]. Saint-Cyran descubrió a su heredero espiritual en el hermano más joven de Angélique, Antoine Arnauld (1612-1694), a quien la posteridad ha dado el calificativo de *Le Grand Arnauld*. Primero estudiante de derecho, y a partir de 1632 de teología, el joven decepcionó durante mucho tiempo a Saint-Cyran

---

9. Cf. L. CEYSSENS, *Le jansénisme, considérations historiques préliminaires à sa notion:* Nuove ricerche storiche sul giansenismo, AnGr 21 (1954) 3-32.

10. Cf. J. ORCIBAL, *Martin de Barcos abbé de Saint-Cyran et sa correspondance,* RHE 52 (1957) 877-899.

por sus inclinaciones exclusivamente intelectuales y también demasiado mundanas, aun cuando mostraba notables cualidades. Los escritos menores de Agustín contra los pelagianos estaban poco divulgados en aquella época. Sin embargo, gracias a la mediación de Jansenio, Saint-Cyran se había procurado veinte ejemplares de la edición de Lovaina de 1555[11], entregó uno de ellos al joven Arnauld y quedó sorprendido por su rapidez y profundidad de comprensión de los puntos esenciales del escrito. En consecuencia, determinó que el 14 de noviembre de 1635 en sus ejercicios para el bachillerato de teología defendiera claramente tesis agustinianas cuyo contenido se aproximaban al *Augustinus.* El rotundo éxito de la Sorbona mostró que el agustinismo seguía teniendo allí entusiastas seguidores. Por otra parte, no levantaron polémica alguna. En diciembre de 1638 Arnauld recibió el subdiaconado, poco tiempo después abrazó una vida interior intensa y exigente y se puso totalmente bajo la dirección de Saint-Cyran. Éste le hizo seguir sus estudios en la Sorbona, donde el 18 de diciembre de 1641 recibió el grado de doctor. En esta época le había hecho ya participar en varias obras en la defensa de sus ideas.

En París tanto los agustinistas como los molinistas disponían de corresponsales en Lovaina. Así cuando en septiembre de 1640 apareció el *Augustinus,* se remitieron a Francia algunos ejemplares; en los meses de noviembre y diciembre seis doctores parisienses dieron su consentimiento para una nueva impresión, que apareció el año 1641 en París y a la que siguió otra en Rouen en 1643. Esto condujo naturalmente a violentas polémicas entre adversarios y partidarios de Jansenio. Entre estos últimos había grupos para los cuales la defensa del agustinismo se había convertido ya en tradición: oratorianos, dominicos, carmelitas y numerosos doctores de la Sorbona. Entre estos últimos, sin embargo, había algunos que militaban en las filas de los antijansenistas, destacando en este sentido los jesuitas. Uno de los más acérrimos adversarios de Jansenio fue Richelieu, que nunca le pudo perdonar su *Mars gallicus;* Richelieu se inclinaba hacia el molinismo y en su *Instruction du chrétien* de 1619 se había

---

11. *D. Aurelii Augustini opera contra Pelagianos,* 2 vol., Lovaina 1555.

pronunciado en favor del atricionismo, mientras que el *Augustinus* representaba una viva defensa del contricionismo. Por otra parte, quería recompensar a los jesuitas, pues algunos miembros de esta orden le habían prestado por ese tiempo grandes servicios en el terreno político. Pero aun cuando mostraba abiertamente sus simpatías, dio demasiado tarde la señal para el acuerdo. Sin duda advertía claramente el poder del partido agustinista.

Desde fines de 1640 también Saint-Cyran poseía en su prisión un ejemplar del *Augustinus*. Pero debilitado por la enfermedad y amenazado de ceguera, no podía pensar en llevar a cabo un análisis sistemático de este enorme volumen en folio. Parece que personalmente sólo pudo leer el índice y algunos capítulos y que conoció la obra sobre todo a través de los análisis que le dieron Arnauld o Barcos. Como desde 1635 no pudo mantener ya relaciones con Jansenio, desconocía el plan definitivo de la obra, sobre todo el del libro tercero, en el que para sorpresa suya encontró un ataque al atricionismo. No le había sido posible, como quedó inicialmente concertado con Jansenio, revisar la obra antes de su impresión, y ahora descubrió su forma seca, dura, inadecuada al objeto y extraña a los aspectos espirituales del problema. Sin embargo admitió que se trataba de una exposición bien fundada de los principios básicos del agustinismo. Poco tiempo después expuso sus propias ideas en un pequeño tratado *De la grâce de Jésus-Christ*[12], para informar a Arnauld d'Andilly acerca de las implicaciones esenciales.

Este tratado, que es una rápida exposición de las interrelaciones entre la gracia y la encarnación, encierra una temática más próxima a Bérulle que a Jansenio. En todo caso no deseaba una polémica precipitada y también en este punto influyó sobre sus discípulos. Por su parte, se limitó a promover la publicación de otros escritos agustinistas, que completaran la obra de Jansenio. La edición parisina del *Augustinus* llevaba como apéndice un tratado de Conrisu acerca del estado de los niños muertos sin bautismo, de quienes el autor afirmaba que estaban condenados al infierno. Poco tiempo después aparecía *Pèlerin de Jéricho* del mismo autor, una tenebrosa descripción de la humillante situa-

12. Texto: J. Orcibal, *Spiritualité* 233-240.

ción del hombre después de su caída en el pecado. Simultáneamente se mandó a la imprenta un breve escrito de Jansenio, *Oratio de interioris hominis reformatione* (1627), que Arnauld d'Andilly tradujo al francés en 1642. Los jesuitas replicaron con una reimpresión, en marzo de 1641, de las tesis antijansenistas enseñadas en la universidad de Lovaina. Poco antes de su muerte Richelieu rompió el fuego y encargaba al canónigo y doctor de la Sorbona, Isaac Habert, que atacara a Jansenio en sus sermones. Habert pronunció en este sentido dos sermones en Notre-Dame el 30 de noviembre y 21 de diciembre y más tarde otro en el domingo de Septuagésima.

Este último ataque encerraba una especial virulencia. En vista de ello, el prisionero de Vincennes decidió levantar el silencio que había impuesto a los defensores de Jansenio, y encargó a Arnauld que refutara los sermones de Habert. Arnauld compuso bajo la atenta mirada de Saint-Cyran su extensa *Apologie pour M. Jansénius;* las intervenciones del presidente Molés y del arzobispo de París, François de Gondi, que hubieran preferido que continuara el silencio, aplazaron la publicación hasta septiembre de 1644. Pero no pudieron impedir, sin embargo, la publicación de numerosos escritos polémicos. El monje bernardo Pierre de Saint-Joseph atacó a Jansenio en su *Defense de Saint Augustin,* al que el oratoriano Collin du Juanet respondió con su *Saint Augustin enseignant par lui-même,* interesante colección de textos para la justificación indirecta del *Augustinus.* Al mismo tiempo Jacques Sirmond, jesuita ilustrado y conocido especialista de la antigüedad cristiana trató de demostrar que Agustín fue acusado en la antigüedad de la herejía llamada predestinacionismo, y desató con esta afirmación una violenta controversia.

Los jesuitas de Flandes y el internuncio Stravius habían informado a Roma acerca de los acontecimientos relacionados con la publicación del *Augustinus* ya antes de la aparición de la obra. Es poco probable que este asunto causara hondas preocupaciones a Urbano VIII, anciano ya y consumido por la enfermedad y los escrúpulos, dedicado sobre todo a la poesía y la política y enteramente consagrado a la fama de su familia, los Barberini. De hecho el gobierno lo llevaba su sobrino, el cardenal Francesco Barberini, quien, ya que no pudo evitar la publicación del *Augus-*

tinus, intentó al menos imponer silencio a los controversistas. Por medio del santo oficio ordenó la publicación de un decreto, de 1 de agosto de 1641, que condenaba tanto el *Augustinus* como las tesis de los jesuitas y otras numerosas publicaciones de ambas partes. Pero el consejo de Brabante planteó diversas dificultades jurídicas, que permitieron a la universidad de Lovaina abstenerse de publicar el decreto, privándole en consecuencia de todo valor práctico. Los jesuitas emprendieron entonces una campaña de amplios alcances, para lograr una condenación magistral explícita del *Augustinus*. Hicieron llegar al cardenal Barberini diversas listas de tesis condenables, pero el santo oficio se negó a condenarlas antes de poder estudiar la obra misma. Sin embargo Barberini decidió forzar esta línea de conducta y condenó la obra fundándose en que renovaba las tesis condenadas por Pío V y Gregorio XIII.

Con fecha del 6 de marzo se presentó una bula en este sentido, cuyo autor probable era Francesco Albizzi, asesor del santo oficio que desempeñó en este asunto un papel especialmente activo. Pero en este lapso de tiempo se habían producido nuevas negociaciones en las que participó a fondo Fabio Chigi, nuncio de Colonia, deseoso de conseguir con ello un éxito personal como promotor de la paz. Estas negociaciones aplazaron la publicación de la bula *In eminenti*[13], que no se hizo pública en Roma hasta el 19 de junio de 1643. Las condiciones de su publicación eran sin embargo muy inseguras. Los jesuitas belgas habían obtenido ejemplares de sus hermanos romanos y la publicaron bajo su propia responsabilidad, incluso, antes de que los nuncios recibieran la pertinente información. El internuncio en Bruselas, Antonio Bichi, que había sucedido en julio de 1642, a Stravius, y su tío, Fabio Chigi, nuncio de Colonia, recibieron poco tiempo después la comunicación oficial de la bula y la publicaron, pero corrigiendo su texto y fechándola en 1643. Aparte éstas circularon otras ediciones con diversas variantes. En tales circunstancias, la opinión pública holandesa llegó incluso a dudar durante algún tiempo de la autenticidad de la bula. Y aun después de haberse comprobado la

---

13 Tejto· BullRom 15, 92b, texto y traducción francesa· *Recueil historique des bulles* 35-45, cf. L. CEYSSENS, *Les origines romaines de la bulle In eminenti*, «Jansenistica» 3, 7-110

autenticidad, el texto presentaba tantas dificultades doctrinales y jurídicas, que hasta 1651 no pudo publicarse de hecho en Flandes [14].

En Lovaina el decano de la facultad teológica, Schickelius, que había sido ganado para la causa del antijansenismo, trató de lograr una aceptación de la bula incluso antes de su publicación. Pero fracasó en su empeño, pues la mayor parte de sus colegas consideraron equivocados los motivos de la bula, especialmente la afirmación de que el *Augustinus* había provocado un escándalo en la Iglesia [15]. Para lograr del papa una revisión de su decisión, el grupo jansenista envió en nombre de la universidad de Lovaina y de los Estados de Brabante dos diputados, Johannes Sinnich y Cornelius de Paepe, a Roma, adonde llegaron el 24 de octubre de 1643 [16]. Pero esta embajada no consiguió ningún resultado, pues el santo oficio, en el que Albizzi era omnipotente, hizo saber desde el principio, que la bula no se modificaría en ningún caso. De Paepe murió en Roma. Sinnich fue recibido por Urbano VIII, y en el desarrollo de la audiencia el anciano papa le confirmó que su intención fue que Jansenio no fuera mencionado en la bula. Con estas palabras ponía indirectamente en juego la responsabilidad de Albizzi, que era el autor real del documento. Herido por las palabras del papa, Albizzi hizo confirmar la bula por el santo oficio mediante un decreto de 16 de junio de 1644 [17]. Urbano VIII murió el siguiente 29 de julio sucediéndole Inocencio X (Pamfili). El nuevo papa urgió en diferentes breves [18] la ejecución de la bula, pero indudablemente habría preferido que los cosas no hubieran llegado tan lejos. Sinnich regresó a Lovaina en septiembre de 1645, sin haber recibido otra cosa que buenas palabras. En los Países Bajos la situación se fue calmando poco a poco. El giro decisivo se produciría en Francia

14. Cf. id., *L'impasse de la bulle «In eminenti» en les années 1646-1649*, APraem 31 (1955) 227-252, 32 (1956) 5-59.

15. Cf. id., *L'enquête officielle faite en 1644 sur le scandale causé par l'Augustinus*, AFrH 43 (1950) 68-160.

16. Cf. el informe de Sinnich sobre la facultad de Lovaina: L. CEYSSENS, *Verslag over de eerste Jansenistiche deputatie van Leuven te Rome*, «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome» 22 (1942) 31-111.

17. Texto: *Recueil historique des bulles* 49.

18. Cf. el dirigido al gobernador de Castelrodrigo: ibid. 55-58.

Por razones que se desconocen, el nuncio en París, cardenal Girolamo Grimaldi, no recibió el ejemplar que le fue enviado el 10 de junio de 1643, y hasta el mes de septiembre de este año no llegaron a su poder los documentos oficiales de esta cuestión. Entre tanto los jesuitas de Rouen hicieron imprimir el texto de la bula distribuida ya por sus hermanos de Flandes. Pero las numerosas inexactitudes contenidas en ella hicieron que el mismo Grimaldi la considerara al principio como una falsificación. Arnauld, asesorado por Saint-Cyran, desarrolló toda clase de argumentos posibles contra la autenticidad de la bula en sus *Premières* y *Secondes observations sur la bulle,* que se publican en agosto de 1643 y causaron gran impacto en la opinión pública.

En otoño, cuando estaba reconocida definitivamente la autenticidad de la bula los diputados de Lovaina que marchaban a Roma a través de París, se pusieron de acuerdo con el grupo jansenista francés. Por medio de un eficaz apoyo parlamentario los defensores de Jansenio lograron impedir en Francia la aceptación de la bula *In eminenti* y el decreto del 16 de junio de 1644. Se encontraba Francia en aquel momento en los inicios de la regencia de Ana de Austria, y esta época tan indecisa, en la que Mazarino llegó al poder, abría a los jansenistas muy amplias posibilidades de acción. En septiembre de 1644 puso Arnauld en circulación su *Première apologie pour M. Jansenius,* a la que siguió bien pronto una segunda como réplica a renovados ataques de Habert. Al mismo tiempo publicó Arnauld, como respuesta a un escrito polémico contra Saint-Cyran, una *Apologie pour M. Saint-Cyran,* cuyas dos primeras partes habían sido ya redactadas en 1639 por Lemaistre. En ella se abordan algunos problemas de la doctrina de la gracia. Sin embargo, en este escrito apenas se tocaban las cuestiones fundamentales de la doctrina del *Augustinus.*

Esta época de inseguridad se vio sacudida sobre todo por los conflictos suscitados con motivo de la *Fréquente communion* de Arnauld. Este extenso volumen en cuarto era inicialmente una réplica muy breve a un escrito publicado el año 1641 por el Jesuita Sesmaisons, que defendía ideas acerca de la penitencia y eucaristía diametralmente opuestas a las de Saint-Cyran. La obra ganó en extensión con las aportaciones de Saint-Cyran, hasta

convertirse en una amplia defensa de sus tesis acerca de la práctica de las «renovaciones», que se presentaban como un retorno a la disciplina de la Iglesia primitiva, lo que, una vez más, debía ser del agrado de los representantes del *milieu dévot* y de la contrarreforma. La obra pudo aparecer en agosto de 1643 con las aprobaciones de quince obispos y de veintiún doctores. Provocó una viva polémica, y Nouet dirigió en la casa profesa de los jesuitas de París violentos sermones contra este escrito. Arnauld se enfrentó a los ataques y respondió con la publicación (1644) de una rica colección de textos, traducidos por Isaac Lemaistre, y titulada *La tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et la communion*.

En los círculos del gobierno, donde el antijansenismo de Mazarino ganaba paulatinamente terreno, existía escasa simpatía hacia Arnauld. Mazarino creyó poder iniciar una aproximación a la santa sede, ordenando a Arnauld y Barcos que se presentaran en Roma para defender su obra por sí mismos. Arnauld y Barcos juzgaron preferible sustraerse al ámbito de influencia directa de Mazarino, pero los círculos galicanos protestaron contra una decisión que finalmente quedó sin consecuencias. Los obispos que habían dado su consentimiento a la publicación de la obra se sintieron afectados por esta controversia y llevaron el asunto ante la santa sede mediante una carta del 5 de abril de 1644; enviaron además a Roma al doctor de la Sorbona, Bourgeois, que igualmente pertenecía al círculo de los que habían dado su aprobación. Bourgeois regresó a mediados del año 1646[19]. En este punto, el santo oficio rechazó la censura del libro después de profundo examen. En 1647 fue condenada solamente —sin hacer referencia al libro— una frase del prefacio, que procedía de Barcos y en el que éste habla de Pedro y Pablo como de dos cabezas de la Iglesia, que sin embargo son una sola[20]. Paralelamente a esta disputa, que en realidad no pasaba de ser una mera derivación de la cuestión principal, comenzaron los primeros ataques contra el laxismo de la teología moral de los jesuitas bajo la forma de una *Théologie morale des jésuites*, redactada por Arnauld en cola-

19. El informe redactado por Bourgeois se imprimió en 1695 debido a los esfuerzos de Quesnel. Debe consultarse: A. ARNAULD, *Oeuvres* 18, 665-734.

20. Texto del decreto: *Recueil historique des bulles* 59-63.

boración con el doctor de la Sorbona, Hallier, y cuyos argumentos serían acogidos más tarde en las *Provinciales* de Pascal.

Las cinco tesis y la bula «Cum occasione»

Desde 1645 era ya patente que Mazarino dominaba plenamente a la reina regente, que cultivaba la misma línea política de Richelieu y que, por tanto, estaba orientado en sentido antijansenista. De entre los amigos que Part-Royal tenía en esa época en la corte hubo muchos que, al advertir esta situación, mudaron su postura. Los que se mantuvieron fieles a Port-Royal, fueron considerados representantes de la oposición y exonerados de sus cargos. El mismo Arnauld d'Andilly dio por terminada su carrera profana y en 1646 se retiró de la corte. Vicente de Paúl, que desde 1643 pertenecía al *Conseil de Conscience,* y que era antiguo amigo de Saint-Cyran, quien le había prestado muy grandes servicios, creyó en 1648 que no debía ponerse en contra de sus colegas del Consejo y se declaró contrario al jansenismo. Fueron también varias las órdenes que consideraron más prudente imitar esta conducta. Finalmente Port-Royal apareció como el último bastión de la resistencia, que Mazarino, y después Luis XIV, trataron de reducir. Durante varios años, sin embargo, sólo se produjeron meras discusiones superficiales, en las cuales sobresalieron por parte jansenista Arnauld, Barcos y el oratoriano Desmares y por el lado antijansenista Haber y los jesuitas Deschamps y Pinthereau. Este último pudo hacerse con algunos de los papeles confiscados en la residencia de Saint-Cyran y entre los años 1646 y 1655, publicó diversos extractos de los mismos, cuidadosamente seleccionados y comentados con extraordinaria falta de honradez; así pudo conservarse para la posteridad toda una serie de preciosos documentos. Todo estaba preparado para el gran ataque a Jansenio.

En la asamblea de la Sorbona del 1 de julio de 1649 el síndico Nicolas Cornet presentó, sin referencia concreta a una obra determinada, las siete tesis siguientes, para que fueran examinadas:

1. Algunos mandamientos de la ley de Dios son imposibles de cumplir por los hombres justos con las fuerzas que en el estado

actual tienen a su disposición, aun cuando quieran y se esfuercen, y tampoco tienen la gracia por la que resultan posibles de cumplir.

2. En el estado de la naturaleza caída la gracia interior no halla jamás resistencia.

3. En el estado de naturaleza caída no se requiere la libertad del hombre frente a la necesidad interior para el mérito o el demérito, sino que basta la libertad frente a la violencia exterior.

4. Los semipelagianos admitieron la necesidad de la gracia interior preveniente para cada uno de los actos, incluso para el *initium fidei.* Su error consistió en que afirmaban que la voluntad humana podía resistir y obedecer a esta gracia.

5. Es semipelagiana la afirmación de que Cristo sufrió la muerte o derramó su sangre por todos los hombres.

6. Las acciones de los infieles son pecados.

7. La Iglesia tenía antes la idea de que el sacramento de la penitencia no basta para los pecados ocultos.

Se llegó inmediatamente después a una discusión violenta y confusa, en la que muchos doctores afirmaban que lo que se estaba pretendiendo en realidad era condenar la doctrina de Agustín bajo el nombre de Jansenio. A pesar de la oposición de 70 participantes, se encargó a una comisión la deseada investigación. Poco tiempo después Arnauld publicó sus *Considérations sur l'entreprise faite par Maître Nicolas Cornet,* en las que declaraba que la formulación de las tesis era intencionadamente confusa, pues un análisis superficial sugería que su significado era herético, pero podían entenderse en un sentido perfectamente ortodoxo desde el punto de vista agustiniano. Finalmente una reclamación contra el abuso de fuerza presentada por 61 doctores dio al presidente Molé la ocasión de imponer un silencio de cuatro meses a los dos partidos. Pero el plazo no fue respetado. La situación existente en la Sorbona se complicó todavía más por el hecho de que se permitió acudir a la elección a los doctores a título individual y sin limitación de numero, aunque pertenecieran a una misma orden, mientras que las antiguas ordenanzas limitaban este derecho a dos representantes por cada orden, para evitar la acumulación de votos, y de conformidad con las instrucciones de cada una de las órdenes. Bajo tales circunstancias resultaba imposible redactar y hacer publicar una censura de las tesis. Se

consideraba, pues, inevitable la necesidad del recurso a la santa sede tal como había propuesto con anterioridad por los jesuitas romanos. De este modo se cumplía por adelantado el deseo de Roma, que no quería dejar en manos de la Sorbona un asunto tan importante.

Hacia fines de 1650 Isaac Habert, ahora obispo de Vabres, escribió a Inocencio x (cf. MHI v, 844), para presentarle las cinco primeras tesis de Nicolas Cornet, que él —sin embargo de manera muy poco clara— atribuía a Jansenio[21]. Los antijansenistas reunieron para esta carta firmas de obispos: cuando se envió a Roma, a comienzos de 1651, eran 78, y posteriormente se añadieron otros 15 más; el episcopado francés contaba entonces con unos 130 obispos. Arnauld opuso a esta carta consideraciones similares a las ya expuestas por él para replicar a Nicolas Cornet. Pero también el grupo jansenista tenía sus partidarios en el episcopado, entre ellos Henry Arnauld, obispo de Angers, hermano del *gran* Arnauld. En la asamblea de clérigos de febrero-marzo de 1651 muchos obispos protestaron ante el anuncio contra el proceder de Habert. Poco tiempo después once participantes redactaron una carta dirigida a Inocencio x, a la que más tarde se adhirieron otros dos.

Un doctor de la Sorbona, Saint-Amour, residente en Roma, se declaró dispuesto a representar su causa, y entregó la carta el 10 de julio de 1651. En los meses siguientes fueron llegando a Roma otros diputados jansenistas. Los antijansenistas, que habían estado primeramente representados en Roma por el franciscano Mulard, enviaron en abril de 1652 otros tres emisarios. Ahora sólo quedaba aguardar la decisión romana, que por todos los indicios se iba a hacer esperar todavía largo tiempo. El conflicto se renovó varias veces a propósito de incidentes secundarios. Uno de ellos se produjo a propósito de un *Catéchisme de la grâce*, que había publicado el jansenista Feydear, otro en torno a la doctrina del profesor antijansenista de la Sorbona, Alphonse Le Moyne, al que Arnauld opuso su *Apologie pour les saints Pères*, una de sus mejores obras. Algunos de ellos afectaron al convento de Port-Royal, a cuyo confesor, Antoine Singlin, se le prohibió

21. La carta de Habert se puede hallar en: ibid. 74-77.

en 1649 predicar y que en un escrito del jesuita Brisacier, *Le jansénisme confondu* (1651), fue acusado de criptocalvinista.

La delegación jansenista en Roma cometió desde el principio un error, al exigir la apertura de reuniones con debates públicos similares a las congregaciones *De auxiliis*, en tanto que Inocencio X quería ser juez personal de la causa. En el *diario* de Saint-Amour se pueden seguir perfectamente estas fatigosas discusiones [22]. En abril de 1651 se formó una comisión de cardenales; posteriormente, en septiembre de 1652, una comisión de teólogos, en la que sólo había un jesuita y en la que el franciscano Lucas Wadding [23] defendió a Jansenio con singular destreza. Ambas delegaciones fueron autorizadas a enviar escritos a la comisión, pero no se les permitió encuentro alguno oficial entre sí. De igual modo, las escasas audiencias que se les concedieron fueron siempre por separado.

Algunos de los escritos polémicos que surgieron en estos días revisten un gran interés, es especial *Écrit à trois colonnes* [24], que fue entregado en su última audiencia por los defensores de Jansenio con fecha del 19 de mayo de 1653 y que es de vital importancia para el conocimiento del pensamiento jansenista: aquí se distingue en cada una de las cinco tesis su significación ortodoxa y herética y se indica en cada caso la posición contraria representada por los molinistas.

En realidad en estas discusiones desempeñaron un papel decisivo los factores políticos. Por una parte Roma no quería cambiar su opinión ni estaba dispuesta a dar marcha atrás en el asunto de la bula *In eminenti*. Por otra parte la santa sede —muy sensible en la cuestión del galicanismo— había acogido con satisfacción el recurso de los obispos antijansenistas a Roma y estaba dispuesta a recompensarles con la victoria, atendiendo sobre todo a que representaba una amplia mayoría del episcopado. Y, en fin, Mazarino, con el que se querían mantener buenas relaciones, se había expresado claramente contra el jansenismo y el año 1651 había enviado a Roma incluso una carta firmada por el joven Luis XIV.

---

22. Saint-Amour llevó un diario de estas negociaciones, de cuya redacción se encargó Arnauld y que fue publicado en 1662.

23. Cf. L. Ceyssens, *Florence Conry*, cf. n. 2.

24. El *Écrit à trois colonnes* se encuentra como apéndice en el diario de M. de Saint-Amour (l.c., 1662).

En estas circunstancias era inevitable una nueva condenación de Jansenio; al parecer, los círculos romanos responsables nunca habían pensado seriamente en otra salida; sin embargo, bajo formas diversas los diferentes defensores deseaban que en la fórmula de condenación se excluyera explícitamente al agustinismo ortodoxo. Pero no vieron cumplidos sus deseos. La bula *Cum occasione* del 31 de mayo de 1653, publicada el 3 de junio de ese mismo año, condenaba las cinco proposiciones, atribuidas a Jansenio: las cuatro primeras como heréticas y la última como falsa, sin otra precisión[25]. Esta bula suponía la victoria total de los antijansenistas. En Flandes fue aceptada sin dificultades, pues el grupo jansenista, afectado por las recientes censuras contra el arzobispo de Malinas y el obispo de Gante y la muerte en rápida sucesión de Calenus y Froidmont (febrero-octubre de 1653) se había debilitado mucho, y sólo opuso leve resistencia. De hecho ahora era París el centro del partido jansenista, y no ya Lovaina[26].

III. EL CONFLICTO JANSENISTA HASTA 1713

Ulterior bibliografía, además de las obras citadas en el capítulo anterior:

FUENTES: E. DESCHAMPS, *De haeresi ianseniana,* París [5]1728; B. PASCAL, *Oeuvres,* edic. dir. por L. BRUNSCHVICG - F. BOUTROUX - F. GAZIER 14 vol., París 1904-14; id., *Les Provinciales,* edic. dir. por L. COGNET, París 1965; Cl. GOUJET, *Vie de M. Nicole,* Lieja 1767; N. DE LARRIÈRE, *Vie de Messire Antoine Arnauld,* París-Lausana 1783; V. COUSIN, *Jacqueline Pascal,* París [9]1878; THOMAS DU FOSSÉ, *Mémoires,* 4 vol., Rouen 1876-79; N. FONTAINE, *Mémoires,* 2 vol., Utrcht 1736; (anónimo) *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal,* Utrecht 1740; P. NICOLE, *Lettres sur l'hérésie imaginaire,* 2 vol., Lieja 1667; idem, *Lettres et Nouvelles Lettres,* 3 vol., París 1755-67; id., *Apologie de M. Nicole écrite par lui-même,* Amsterdam 1734; M. FEYDEAU, *Mémoires inédites,* edic. dir. por E. JOVY, Vitry-le-François 1905; J. BESOIGNE, *Vie des quatre évêques engagés dans la cause de Port-Royal,* 2 vol., Colonia 1756; G. PATIN, *Lettres,* edic. dir. por J.-H. RÉVEILLÉ-PARISE, 3 vol., París 1846; SAINT-

25. Texto: BullRom 15, 720a: Texto y traducción francesa: *Recueil historique des bulles* 79-86; cf. D 2001-07.

26. L. CEYSSENS, *La publication aux Pays-Bas de la seconde bulle contre Jansénius,* «Augustiniana» 7 (1957) 196-240 389-426 576-593.

SIMON, *Mémoires*, edic. dir. por A. DE BOISLISLE, 41 vol., París 1879-1928). SOURCHES, *Mémoires*, 13 vol., París 1882-93; L. CEYSSENS, *La fin de la première période du jansénisme, sources des années 1654-1660*, Bruselas-Roma 1963; ANGÉLIQUE DE SAINT-JEAN ARNAULD D'ANDILLY, *Relation de captivité*, edic. dir. por L. COGNET, París 1954; anónimo, *Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal écrites par elles mêmes*, Villefranche 1753; anónimo, *Journaux de ce qui s'est passé à Port Royal depuis que la communauté fut transférée à Port-Royal des Champs jusqu'en 1669* (1724); P. QUESNEL, *Correspondance*, edic. dir. por Mme A. LE ROY, 2 vol., París 1900; idem, *La Paix de Clément IX*, 2 vol., Chambéry 1700; id. *Histoire de la vie et des ouvrages de M. Arnauld*, Lieja 1697; J.A.G. TANS, *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas*, Groningen-París 1960; A. VARET, *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la Paix de l'Église*, 2 vol. (1706); RIVET DE LA GRANGE, *Nécrologe de l'Abbaye de Port-Royal*, Amsterdam 1723; CH. LE FEBVRE DE SAINT-MARC, *Suplément au nécrologe de Port-Royal* (1735); LOUAIL-FOUILLOU - JONCOUX, *Histoire abrégée du Jansénisme*, Colonia 1697, id., *Histoire du cas de conscience*, 8 vol., Nancy 1705-11; J. FOUILLOU, *Mémoire sur la destruction de Port-Royal des Champs* (1711); F. GUELPHE, *Relation de la retraite de M. Arnauld dans le Pays-Bas en 1679*, Mons 1733; N. PINAULT, *Histoire abrégée de la dernière pérsecution de Port-Royal*, 3 vol., (1750); J. RACINE, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, edic. dir. por A. GAZIER, París 1908; anónimo, *Recueil de pièces qui n'ont pas encore paru sur le formulaire*, Avignon 1754; anónimo, *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal*, 4 vol. (1750-52); anónimo, *Histoire de la sortie du P. Quesnel des prisons de l'archevêché de Malines* (1743); G. VUILLART, *Lettres à M. de Préfontaine*, edic. dir. por R. CLARK, Ginebra-Lille 1951; FÉNELON, *Oeuvres complètes*, 10 vol., París 1851-52; BOSSUET, *Oeuvres complètes*, 31 vol., París 1862-66; id., *Correspondance*, edic. dir. por CH. URBAIN - E. LEVESQUE. 15 vol., París 1909-25.

BIBLIOGRAFÍA: A CHÉRUEL, *Histoire de France sous le ministère de Mazarin (1651-61)*, 3 vol., París 1882; L.E. DU PIN, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e^ siècle*, 7 vol., París 1708; A. GITS, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne*, Lovaina 1940; J. LAPORTE, *La doctrine de Port Royal, la morale d'après Arnauld*, 2 vol., París 1951-52; J. MESNARD, *Pascal. l'homme et l'oeuvre*, París 1951; id., *Pascal et les Roannez*, 2 vol., París 1965; L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, París 1965; J. ORCIBAL, *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance: Flavie Passart et Angélique de Saint-Jean*, París 1967; P. JANSEN, *Le cardinal Mazarin et le mouvement janséniste*, París 1967; P. BLET, *Le clergé de France et la monarchie, étude sur les assemblées générales du clergé de 1651 à 1666*, 2 vol., Roma 1959; J. BOURLON, *Les Assemblées du Clergé et le jansénisme*, París 1909; A. GAZIER, *Les dernières années du Cardinal de Retz (1655-1679)*, París 1875; G. NAMER, *L'abbé Le Roy et ses amis, essai sur le jansénisme extrémiste intramondain*,

París 1964; A. LE ROY, *Le gallicanisme au XVIIIe siècle, la France et Rome de 1700 à 1715,* París 1892; G. DELASSAULT, *Le Maistre de Sacy et son temps,* París 1957; L. COGNET, *Claude Lancelot Solitaire de Port-Royal,* París 1951; P. CHÉTELAT, *Étude sur Du Guet,* París 1879; E. DEJEAN, *Un prélat indépendant au XVIIe siècle, Nicolas Pavillon évêque d'Alet,* París 1909; R. TAVENEAUX, *Le jansénisme en Lorraine,* París 1960; B. NEVEU, *Sébastien-Joseph du Cambout de Pontchâteau et ses missions à Rome,* París 1969; id., *Un historien à l'école de Port-Royal, Sébastien Le Nain de Tillemont,* La Haya 1966; A. JANSSEN, *Un polémiste anti-janséniste, le P. Annat:* Mélanges Ch. Moeller, Lovaina-París 1914; R. CLARK, *Strangers and Sojourners at Port-Royal,* Cambridge 1932; P. HOFFER, *La dévotion à Marie au déclin du XVIIe siècle,* Juvisy 1938. Cf. cap. II.

MAIRE, *Bibliographie générale des oeuvres de Blaise Pascal,* 3 vol., París 1925-27; A. MAULVAULT, *Répertoire alphabétique de Port-Royal,* París 1902.

La «quaestio iuris» y la «quaestio facti». Las Provinciales

La bula *Cum occasione* significaba sin duda una victoria del antijansenismo, especialmente desde que Mazarino se comprometió a su aceptación efectiva en Francia. Una declaración real del 4 de julio de 1653 impartió al parlamento y al clero una orden en este sentido. Mazarino hizo que la bula fuera aceptada en nombre del clero por los 28 obispos que en aquel momento se encontraban en París, y poco más tarde también la Sorbona se vio obligada a adherirse a la misma. Sólo algunos obispos manifestaron ciertas reservas, a través de las cuales querían salvar el verdadero agustinismo. Port-Royal se encontró en una posición especialmente difícil. La Fronda se debilitaba de día en día. En los recientes disturbios las gentes de Port-Royal habían demostrado su lealtad absoluta a la monarquía, pero también su antipatía por Mazarino, el auténtico vencedor. Es indudable que varios de los panfletos del coadjutor de París, el que más tarde había de ser cardenal Retz, habían sido redactados por los hombres de Port-Royal. Se comprende bien que los defensores de Jansenio buscaran al principio refugio en el silencio. Pero el triunfo poco prudente de sus adversarios les hizo posible una vez más el retorno a la actividad pública. Su primera reacción se produjo a consecuencia de un ataque de poca monta de un al-

manaque, que apareció a comienzos de 1654 y mostraba cómo Jansenio y sus discípulos se arrojaban en brazos de Calvino. Sacy replicó con una larga poesía satírica *Enluminures du fameux almanach des jésuites.*

En febrero de 1654 el jesuita François Annat, confesor del rey, publicó un escrito polémico en latín con el título *Chicanes des jansénistes,* en el que asegura que en la última bula el papa ni siquiera quiso respetar la doctrina de san Agustín; junto a esto asentaba la afirmación de que las cinco proposiciones habían sido tomadas al pie de la letra del *Augustinus.* Arnauld replicó en marzo con tres escritos que exponían el nuevo punto de vista jansenista. Primeramente aclara la llamada *quaestio facti;* demuestra que sólo la primera proposición está contenida en el *Augustinus,* y además en un contexto en que tiene una significación ortodoxa; las restantes proposiciones podrían acaso considerarse como el compendio de otros pasajes de la obra, pero estos pasajes de hecho son ortodoxos y se limitan a reproducir el pensamiento agustiniano. Finalmente, Arnauld cita una serie de proposiciones del *Augustinus,* que dicen lo contrario de las frases condenadas. Llega, pues, al resultado de que la condenación de las proposiciones con la significación herética hecha por Inocencio X se ha hecho con toda razón, pero que tales proposiciones en su sentido heterodoxo no proceden de Jansenio.

Pero Arnauld no podía influir ya de hecho en la opinión pública. En una asamblea de 38 obispos, el 9 de marzo de 1654, Mazarino impuso un texto, que reconocía la condenación de las proposiciones en el sentido de Jansenio. Inocencio X añadió el 29 de septiembre un breve con el mismo objetivo [1]. El 15 de enero de 1655 Mazarino consiguió que una asamblea de 15 obispos impusiera a todo el clero y a los miembros de las órdenes femeninas la firma de un formulario condenatorio de Jansenio, si bien, para no empeorar más las cosas, al principio no se aplicó la medida. Una vez más la cuestión doctrinal propiamente dicha no llegó a conseguir resultado alguno. En su amplio tratado *De l'hérésie jansénienne* (1654) el jesuita Étienne Deschamps intentó demostrar, mediante una fórmula, que posteriormente acogió una

1. Carta y Breve: *Recueil historique des bulles* 120-131.

vez más Bossuet, que las cinco proposiciones eran el alma del *Augustinus,* pero no tuvo éxito alguno. Ahora los folletos se dirigían más bien al terreno de la política. El publicista Filleau de la Chaise en su *Relation juridique* puso en circulación la fábula de que en 1620 tuvo lugar en la cartuja de Bourgfontaine una reunión, en la que Jansenio, Saint-Cyran y otros habrían concebido el plan de introducir el deísmo y destruir la fe en la eucaristía. Al mismo tiempo, el capellán real Marandé se esforzaba en sus *Inconvénients d'état* en presentar a los jansenistas como adversarios peligrosos del poder del Estado.

Bien pronto un nuevo incidente hizo que se profundizara el conflicto. El 1.º de febrero de 1655 el vicario de Saint-Sulpice, Picoté, negó la absolución al duque de Liancourt por sus públicamente conocidas relaciones con Port-Royal[2]; la actitud de Picoté contó con el respaldo del famoso Jean-Jacques Olier, párroco de Saint-Sulpice, que se oponía al jansenismo de forma extremadamente hostil. El asunto provocó viva excitación y ni siquiera la intervención de Vicente de Paul consiguió imponer un acuerdo. Al cabo de tres semanas Arnauld dio publicidad al asunto por medio de su *Lettre à une personne de condition,* a la que respondieron sus adversarios con unos diez folletos. Arnauld replicó cuatro meses más tarde en su *Seconde lettre à un duc et pair* del 10 de julio de 1655, que es en realidad un extenso tratado en el que se compendia con notable claridad la posición del jansenismo francés. En él se acepta la condenación de la herejía contenida en las cinco proposiciones, y además sin limitación alguna, pero se afirma que es mejor guardar silencio acerca del hecho de si hay que atribuirla a Jansenio. Y Arnauld añade que tras una atenta lectura del *Augustinus* no ha encontrado tal herejía en esta obra. A continuación ataca violentamente el concepto molinista de la *gratia sufficiens* y pone las negaciones de Pedro como ejemplo de un justo que ha pecado, porque le faltó la gracia.

Los adversarios de Arnauld reaccionaron inmediatamente y trataron de hacerle condenar por estas dos últimas proposiciones, que afectaban al *Augustinus* y a Pedro; Arnauld trató de adelantárseles y por medio de una carta del 27 de agosto llevó el asunto

2. Cf. el informe auténtico del duque: *Une relation authentique du duc de Liancourt,* «Documents d'Histoire» 3 (marzo 1912) 90-96

ante la santa sede. Sin embargo, en la asamblea del 4 de noviembre se presentó el asunto a la Sorbona y a pesar de la protesta de Arnauld, que en vano pedía se le escuchara y multiplicó sus apologías escritas —aunque sin resultado— la causa siguió su curso. Se lanzó una primera censura el 14 de enero de 1655 en circunstancias tan anormales, que 60 doctores se retiraron de la Sorbona. A pesar de ello, el 15 de febrero Arnauld fue expulsado de la Sorbona. Le había apoyado en su defensa un joven teólogo de Chatres, llamado a desempeñar desde entonces un papel importante en la disputa jansenista: Pierre Nicole (1625-95). Desgraciadamente Arnauld y Nicole sólo hablaban el lenguaje de los teólogos; y aunque su extraordinaria formación en este terreno les aseguraba una audiencia entre los de su clase, sus obras apenas encontraron eco alguno en el gran público. En esta época, en la que la estrella de Mazarino palidecía paulatinamente, el problema auténtico se situaba en el plano de la opinión pública. Y entonces, cuando aún no se había pronunciado la condenación definitiva de Arnauld, Port-Royal encontró en la persona de Blaise Pascal (1623-62) al hombre, que como ningún otro podía ayudar en este punto.

A los ojos de los moradores de Port-Royal[3] Blaise Pascal (cap. VI) era hasta aquel momento un joven mundano que se había consagrado a las ciencias, se había convertido recientemente y se había dirigido al monasterio con sentimientos amistosos, ya que en este convento vivía como religiosa, desde enero de 1652, la más joven de sus hermanas Jacqueline. Estando una vez, en enero de 1656, en compañía de Arnauld y Nicole en Port-Royal des Champs, una invitación casual de Arnauld le llevó a poner su capacidad literaria al servicio de un escrito polémico que estaba destinado a la sociedad y no ya a los especialistas. Así surgió la primera *Provinciale*, fechada el 23 de enero de 1656: esta primera carta a un amigo de provincias tuvo un éxito inmenso y abrió un nuevo episodio en el conflicto.

Entendiendo que se había iniciado el buen camino, siguieron otras 17 *Provinciales*, repartidas a lo largo de algo más de un año —la última está fechada en 24 de marzo de 1657—. Esta campaña

3. Cf. L. COGNET, *Le jugement de Port-Royal sur Pascal:* Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre, París 1956, 11-30.

peligrosa obligó a Arnauld, Nicole y Pascal a ocultarse, para escapar a un *lettre de cachet*, que les hubiera llevado a la Bastilla. También la impresión de las provinciales tuvo que hacerse a escondidas, para sustraerse a todas las investigaciones de la policía. A pesar de tan peligrosas circunstancias, a partir de la quinta carta llegaron a tirarse 6000 ejemplares, lo que desbordaba ampliamente lo acostumbrado en esta época[4]. Tres ediciones sucesivas en un tomo, lanzadas entre 1657 y 1659, demuestran la consistencia del éxito. Durante largo tiempo el público trató de desvelar el enigma del autor; hacia 1659 comenzó a saberse poco a poco que las cartas se debían a Pascal.

Pascal trabajaba en estrecha colaboración con Arnauld y Nicole y prestó a la documentación y a los argumentos de estos especialistas la magia de su estilo incomparable; utilizó además otros numerosos escritos polémicos publicados con anterioridad, cuyo contenido dio a conocer ahora al gran público. Sin embargo no halló un asentimiento unánime en Port-Royal; Angélique y Singlin consideraban esta campaña incompatible con el amor cristiano. De hecho, a partir de la quinta provincial, cuando Arnauld fue derrotado en la Sorbona, Pascal pasó al contraataque y dirigió sus dardos contra la moral laxista de los casuistas jesuitas reavivando una vieja polémica. Aquí se encontró en un terreno especialmente favorable. El rigorismo moral no sólo era de hecho una herencia de Port-Royal, sino que estaba ampliamente extendido entre los mejores representantes del clero y entre los fieles. Al identificar el laxismo con los jesuitas, Pascal acarreó a la compañía de Jesús un descrédito del que nunca se ha podido recuperar totalmente. Este nuevo cariz de la contienda se prolongó mucho tiempo después de las *Provinciales*. El clero secular tomó parte en la lucha con los *Écrits des Curés de Paris*, en los que también colaboró Pascal. La polémica provocó una serie de decretos del santo oficio, bajo Alejandro VII (1665-66) e Inocencio XI (1679)[5], en los que se condenaban 110 proposiciones laxistas, 57 de las cuales procedían indirectamente de las *Provinciales*. Por desgracia

---

4. Cf. L. PARCÉ, *La réimpression des premières Provinciales:* Pascal, textes du tricentenaire, París 1963, 142-159.

5. Texto de los decretos de Alejandro VII: BullRom 17, 387b-389a 427b-428a; D 2021-65; de Inocencio XI: BullRom 19, 145a-149b; D 2101-67.

Pascal no encontró en el campo enemigo un adversario de su altura. Aparte las réplicas de algunos antijansenistas, los jesuitas publicaron desde la 6.ª carta respuestas redactadas en colaboración, cuyos autores principales fueron probablemente Annat y Nouet. Era este último un distinguido escritor en el terreno de la espiritualidad, pero sólo un mediano polemista. Estas respuestas, que discuten con una enorme abundancia de detalles los textos casuísticos aducidos por Pascal, son correctas; pero favorecieron el juego de Pascal, pues daban al público la impresión de que los jesuitas se identificaban realmente con las posiciones casuísticas discutidas. El tono de las *Provinciales* era cada vez más agudo y violento; las dos últimas, que atacan directamente a Annat, son especialmente mordaces. Esto no impidió, sin embargo, que un jesuita de París, Georges Pirot, publicara en diciembre de 1657 una *Apologie des casuistes* tan desafortunada que provocó una violenta repulsa y debilitó aún más la posición de los jesuitas.

Es un hecho que las *Provinciales* ejercieron una gran influencia en el público; se descubre su eco en las cartas de Mme. de Sévigné y del médico Guy Patin. Además la opinión pública se sintió conmovida por el famoso milagro de la sagrada espina, acontecido el 24 de marzo en Port-Royal donde la sobrina de Pascal, Marguerite Périer, fue curada de una fístula lacrimal por una espina de la sagrada corona. A pesar de las objeciones de los jesuitas, casi todos vieron en este hecho un signo en favor de Port-Royal. Con todo, la actitud de los círculos dirigentes se mantuvo inalterada y tanto Mazarino como el canciller Séguier, irritado más que nunca por las *Provinciales,* lucharon incansablemente por liquidar el jansenismo. Inocencio X, hombre de carácter más bien apático, nunca quiso inmiscuirse seriamente en esta lucha. Murió el 7 de enero de 1655; le sucedió el antiguo nuncio en Colonia, Fabio Chigi, señalado antijansenista, que subió al trono con el nombre de Alejandro VII. Desde fines de 1655 comenzó a preparar una nueva bula sobre la cuestión de Jansenio, que afectaba a la *quaestio facti;* pero al principio mantuvo en secreto el proyecto, en espera de un momento favorable para la publicación. La asamblea del clero celebrada en verano de 1654 ordenó, bajo la presión de Mazarino, que se suscribiera en Francia el formulario contra Jansenio. Además, con fecha 2 de septiembre se dirigió en

carta oficial a Alejandro VII, pidiendo una clara decisión en la *quaestio facti*[6]. La santa sede consideró llegado el momento: el 16 de octubre de 1656 se firmaba oficialmente la bula *Ad sacram*[7]. Un nuncio extraordinario, Piccolomini, la trajo a París en enero, pero diversas discusiones aplazaron su entrega oficial al rey hasta el 2 de marzo de 1657. El 17 de marzo Mazarino impuso su aceptación a la asamblea del clero; el parlamento demoró la aceptación durante cierto tiempo todavía, y sólo con ocasión de la celebración de un gran tribunal de audiencia, el 29 de noviembre de 1657, se pudo quebrantar su resistencia (cap. VII).

El formulario

La bula *Ad sacram* causó en Francia una profunda emoción. Representaba una nueva derrota para el partido jansenista que se veía obligado a establecer nuevas posiciones. Así lo hicieron Arnauld y Nicole en una serie de escritos que se publicaron entre los meses de abril y agosto de 1657. En la *quaestio iuris*, es decir respecto a la herejía contenida en las cinco proposiciones, Arnauld se declaraba completamente de acuerdo con la condena papal. Pero en la *quaestio facti*, es decir respecto de la existencia concreta de las cinco proposiciones en el *Augustinus*, defendía la idea de que el papa simplemente se había equivocado, lo que entraba de lleno en el terreno de lo posible, porque la Iglesia no es infalible respecto de hechos no revelados. Por consiguiente en este punto negaba todo asentimiento interno y se obligaba tan sólo a un «silencio obsequioso». Esta actitud de Arnauld y Nicole no fue, sin embargo, totalmente compartida en Port-Royal. Algunos defendían la opinión de que la condena de las cinco proposiciones equivalía, en definitiva, a la condena del agustinismo mismo y que por consiguiente había que oponerse a ella sin limitación, aun al precio de un cisma: los representantes principales de este grupo extremista eran el obispo de Alet, Nicolas Pavillon, venerado en todas partes por la santidad de su vida, y Guillermo

---

6. Carta: *Recueil historique des bulles* 136-143.

7. Texto de la bula: BullRom 16, 247a, cf. D 2010-12, texto y traducción francesa: *Recueil historique des bulles* 144-149.

Le Roy, abad de Haute-Fontaine. Otros por el contrario consideraban absurdas las posiciones tácticas de Arnauld. Partiendo de la idea de un mundo inalterablemente malo, en el que es imposible defender la verdad, consideraban mejor someterse a las decisiones papales y dejar en manos de Dios la defensa y victoria de su causa. El centro de este grupo lo constituía Barcos, el sobrino de Saint-Cyrans. Pero las ideas de Arnauld se impusieron con claridad, gracias a su autoridad teológica.

El antijansenismo había sido para Mazarino, ante todo, un argumento que le debía asegurar la neutralidad de la santa sede en la lucha contra España. Después de haber conseguido su objetivo, ya no tenía interés en una crisis. A la muerte del ministro (9-3-1661), Luis XIV asumió personalmente la lucha. Perseguido por el fantasma de la Fronda, estaba firmemente resuelto a extinguir todos los focos de oposición que pusieran en peligro la unidad nacional: esta decisión afectaba tanto al jansenismo como al protestantismo. Por otra parte, el rey, poco inteligente y muy ignorante en cuestiones religiosas, estaba en este punto totalmente en manos de sus confesores jesuitas. El 20 de febrero de 1661 los obispos de la asamblea del clero habían vuelto a estudiar la cuestión del formulario y en una carta dirigida a Alejandro VII le pidieron su aprobación sobre este aspecto [8]. El 23 de abril un decreto del Consejo de estado exigía inflexiblemente su aceptación, obligando así al grupo jansenista a clarificar sus posiciones. Arnauld se declaró dispuesto a suscribir el formulario, pero bajo la condición de que la firma se entendiera referida a la *quaestio iuris* y no a la *quaestio facti*. Los dos vicarios generales, que administraban la diócesis de París en ausencia de su huido arzobispo, el famoso cardenal Retz, aceptaron la publicación, el 8 de junio de 1661 de una pastoral, probablemente redactada por el mismo Pascal, en la que se admitía la firma del formulario con la mencionada distinción, complaciendo de este modo al grupo de Arnauld. Pero ante la oposición de los círculos oficiales se vieron obligados a retirarla el 31 de octubre y exigir la firma sin ninguna limitación: Port-Royal se sintió empujado a recusar la firma del documento.

En este momento se había iniciado ya la persecución contra el

---

8 Texto: ibid. 151-165.

monasterio y sus amigos. El 23 de abril tuvieron que abandonarlo las postulantes y las educandas. Mediante *lettres de cachet* se había planeado desterrar o arrojar en prisión a los directores y confesores y a los moradores más señalados, pero pudieron salvarse huyendo a tiempo. La policía los persiguió. En mayo de 1666, una denuncia permitió a los agentes policiales apresar al sobrino de Angélique, Isaac Lemaistre de Sacy, que fue encerrado en la Bastilla hasta octubre de 1668. La clausura conventual prohibía a las religiosas toda huida, y así se encontraron en el centro de los sucesos. Naturalmente, ninguna de ellas había leído el *Augustinus*, y sólo tres o cuatro, entre ellas Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, sobrina de la madre Angélique, tenían cierta formación teológica. Pero su veneración hacia Saint-Cyran les había convencido de la absoluta ortodoxia del jansenismo. Por consiguiente, todas ellas rechazaron la firma del formulario, incluso la condicionada, y en este punto se opusieron en su mayoría a Arnauld.

Angélique murió el 6 de agosto de 1661; en el curso de este verano se produjeron en Port-Royal violentas divisiones internas. Las promotoras de la resistencia eran Angélique de Saint-Jean y Jacqueline Pascal. Pero tras la retirada de la carta pastoral de los vicarios generales, Arnauld y las religiosas coincidieron nuevamente en la negación total de su firma. Poco tiempo después renunció el arzobispo de París, Retz, y su sucesor, Pierre de Marca, murió al cabo de cuatro meses sin haber tomado posesión de su sede. Luis XIV nombró entonces a su antiguo maestro, Hardouin de Péréfixe. Pero en julio de 1662 surgieron dificultades entre Francia y la santa sede, y Péréfixe tuvo que aguardar año y medio su bula de confirmación. En este tiempo se fueron remansando los acontecimientos en torno a Port-Royal. Algunos comprendieron que era preferible un arreglo que no prolongar el conflicto, y el obispo de Comminges, Gilbert de Choiseul, inició en 1663 un intento de reconciliación, pero los puntos de vista sobre la *quaestio facti* se manifestaron irreconciliables.

En abril de 1664 Péréfixe ocupaba por fin la sede de París. Violento y bondadoso al mismo tiempo, teólogo mediocre, estaba convencido de poder doblegar sin esfuerzo la resistencia jansenista. El 8 de junio de 1664 publicó una pastoral que confirmaba la distinción entre *de iure* y *de facto*, al exigir para la *quaestio*

iuris la fe divina y para la *quaestio facti* una simple «fe humana». Esto sólo satisfacía a medias a los teólogos de Port-Royal, que en la *quaestio facti* no querían pasar de un silencio obsequioso. Se le dio a Nicole el encargo de redactar una respuesta y en sus *Lettres sur l'hérésie imaginaire*, así como en otros escritos, rechazó duramente las opiniones del arzobispo. Péréfixe, fuera de sí, se vengó en las religiosas. El 21 y 26 de agosto, después de dos dramáticas visitas al monasterio de París, hizo deportar a doce de ellas entre las que se encontraban Angélique de Saint-Jean y la anciana Agnès, a otros conventos. Tanto en París como en el convento des Champs, se negó a las religiosas la recepción de los sacramentos y se las puso bajo vigilancia policíaca.

Las violencias del arzobispo y de sus gentes inclinaron por fin a doce de las religiosas, bajo la presión de increíbles tormentos morales, a subscribir el formulario; sin embargo, poco después las firmantes se retractaron de su firma. Los informes acerca de estos acontecimientos, que las religiosas redactaron inmediatamente después y llevaron al exterior, fueron dados a la publicidad y produjeron un gran desasosiego, especialmente porque el arzobispo había dado ya numerosas pruebas de su violenta manera de ser. A esto se añadía que a comienzos del año 1665 la *Apologie pour les religieuses de Port-Royal* redactada por Arnauld y Nicole puso en conocimiento del público todo el asunto. Péréfixe, que se había enterado de las tensiones internas de Port-Royal a través de una religiosa que había suscrito el documento, la *traidora* Flavie Passart, quería utilizar este hecho por medio del publicista Desmarets de Saint-Sorlin, pero Nicole consiguió neutralizarlo con sus *Visionnaires*, escrito que ridiculizaba el exagerado misticismo de Desmarets. El reducido número de firmas, que pudo arrancar el arzobispo entre las religiosas, significaba para él una grave derrota. Para estabilizar algo la situación, las religiosas que habían negado su firma fueron agrupadas en Port-Royal des Champs y vigiladas por una unidad de la policía, mientras que las que firmaron el formulario permanecieron en París con una abadesa especial, Dorothés Perdreau. Pero ninguna de estas medidas suponía una auténtica solución.

Entre tanto el papa Alejandro VII, por deseos del clero francés, publicó el 15 de febrero de 1665 la bula *Regiminis apostolici*,

que también prescribía la firma de un formulario[9]. Pero sólo sirvió para empeorar la situación, pues al publicarse cuatro obispos admitieron la distinción entre la *quaestio iuris* y la *quaestio facti*, poniéndose así abiertamente a favor del partido de Port-Royal: entre ellos se encontraban Henry Arnauld y Nicolas Pavillon. Las cortes de Roma y Francia estaban de acuerdo y Annat pensó en la posibilidad de pedir al papa la deposición de los cuatro obispos; pero hubo que renunciar a esta idea, para no tener que enfrentarse con todo el episcopado, que no hubiera tolerado una medida semejante.

Mientras tanto, la santa sede nombró en enero de 1667 una comisión, para iniciar el proceso contra los oponentes: inmediatamente se solidarizaron con ellos 19 obispos, y otros 20 presentaron objeciones. Por otra parte, Clemente IX, que había sucedido en la sede papal a Alejandro VII, era de carácter pacífico y deseaba la reconciliación (cap. VII). También Luis XIV, convencido de que la guerra con Holanda era inevitable, quería acabar con las disputas religiosas y volver a unificar el reino. En 1668 se le dio al nuncio Bargellini el encargo de buscar caminos para un acuerdo. Se excluyó a los jesuitas de las discusiones, en las que desempeñaron un papel decisivo Gondrin, arzobispo de Sens, Ligny, obispo de Meaux, y Vialart, obispo de Châlons. En el verano de 1668 comenzaron a perfilarse sólidas esperanzas de solución. Se llegó al acuerdo de que los cuatro obispos escribirían al papa y se comprometerían a publicar nuevamente la bula *Regiminis* y hacer que se firmara en sus diócesis; por su parte el papa toleraría tácitamente que esta firma se llevara a cabo mediante acta teóricamente secreta, aunque prácticamente conocida de todos, en la que se admitía la distinción entre *de facto* y *de iure*. El grupo de Arnauld y Nicole, que tendía cada vez más a constituirse como un tercer partido moderado, se sintió plenamente satisfecho con este acuerdo, pero no así los extremistas de los dos bandos. Un edicto del Consejo del 23 de octubre de 1668 y un breve de Clemente IX de 14 de enero de 1669 dieron carácter oficial a la *paz clementina*. Las religiosas de Port-Royal, atormentadas siempre por las mismas dudas, no acababan de decidirse a dar su asenti-

9. Texto de la bula: BullRom 17, 336b, cf. D 2020, texto y traducción francesa: *Recueil historique des bulles* 223-230

miento. A instancias de Sacy firmaron finalmente el 15 de febrero de 1669 y tres días más tarde fueron admitidas a la recepción solemne de los sacramentos.

La paz clementina

La paz clementina pudo pacificar durante casi treinta años las controversias doctrinales y asegurar a Port-Royal su última década tranquila. El antiguo monasterio tuvo en este tiempo fieles y encumbrados amigos y contó con la protección de la antigua heroína del partido de la Fronda, la duquesa de Longueville, prima del rey. Todo esto, sin embargo, tenía que disgustar a Luis XIV, quien veía en este círculo un foco de resistencia contra su absolutismo. Pero se mantuvo atento sobre todo a que no sucediera nada que pudiera desencadenar nuevas hostilidades.

Las gentes de Port-Royal podían ahora consagrar su actividad intelectual a temas pacíficos, en los que por lo demás ya habían descollado anteriormente. Estaba en primer término el campo de la espiritualidad. Determinaron, pues, ordenar y corregir los escritos dejados por sus grandes maestros desaparecidos y darlos a la publicidad. A comienzos de 1670 aparecieron los *Pensées* de Pascal, en 1671 dos volúmenes de *Considérations sur les dimanches et les fêtes*, extractos de las notas de Saint-Cyran, cuyas *Lettres chrétiennes et spirituelles* fueron reeditadas en Lyón en 1679. Se publicaron asimismo obras originales, como los *Traités de Piété* del médico de Port-Royal, M. Hamon (1671) y los *Essais de Morale* (1671) de Nicole. También se editaron traducciones de Teresa de Ávila (1670), Juan de Ávila (1673) y muchos otros. Port-Royal se esforzó por poner al alcance de los fieles los textos bíblicos. Durante la última crisis del año de 1667 el grupo había publicado una traducción del griego del Nuevo Testamento conocida como *Nouveau Testament de Mons*[10] por el lugar de su publicación y debida especialmente a los esfuerzos de Arnauld, Nicole y Sacy. Aun cuando elegante y exacta, esta traducción

---

10. Cf. E. Hublard, *Le Nouveau Testament de Mons, histoire d'un livre*, Mons 1914, E. Jacques, *Les sympathies jansénistes à Mons à la fin du XVIIe siècle*, «Annales du Cercle archéologique de Mons» 66 (1965-67) 249-309.

provocó una violenta polémica y fue puesta en el Índice el año 1668. Por su parte Sacy inició en la prisión de la Bastilla una traducción de la Vulgata, que publicó a partir de 1672, con comentarios de los padres; tras su muerte (1684) sus discípulos terminaron la obra. Las traducciones litúrgicas de Port-Royal, *Heures de Port-Royal* y *Office de Saint-Sacrement* (1659) conocieron varias ediciones corregidas. Finalmente el grupo se dedicó también a la polémica contra los calvinistas, en la que Arnauld y Nicole colaboraron con Bossuet. Y hasta es probable que Arnauld tuviera una parte importante en las *Expositions de la doctrine de l'Église catholique,* que Bossuet publicó en 1671. Aun contando con la colaboración de Arnauld, Nicole fue el principal autor de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie,* obra notable, cuyo primer volumen apareció en 1669.

En realidad, ambos bandos sabían que la paz conseguida era muy frágil, y algunos acontecimientos mostraron claramente las verdaderas intenciones de la corte. En 1675 Henry Arnauld fue acusado de no permitir en su diócesis de Angers la firma incondicional del formulario; Luis XIV censuró al obispo mediante el edicto de Camp de Ninove (30-5-1676). Cuando a comienzos de 1677 se le presentó al papa Inocencio XI, que acababa de subir al trono, un memorándum de Nicole firmado por dos obispos en el que denunciaban algunas proposiciones laxistas, el rey se sintió muy molesto. Pero sobre todo en la interminable disputa de las regalías, que desde 1675 había vuelto a encenderse entre Luis XIV e Inocencio XI, Arnauld tomó claramente posición en favor de la santa sede y en contra del rey[11]. Una vez que el tratado de Nimega puso fin a la guerra y muerta el 15 de abril de 1679 la duquesa de Longeville, Luis XIV decidió liquidar Port-Royal, sin necesidad de provocar una reanudación de las disputas doctrinales. Confesores, educandas y novicias fueron sacados del convento el 16 de mayo: con esto la casa quedó condenada a la extinción. Arnauld creyó que su libertad se hallaba en peligro y en junio de 1679 huyó fuera del país. Aun cuando Inocencio XI hizo que le ofrecieran un lugar tranquilo en Roma y probablemente

11. Cf. A. LATREILLE, *Innocent XI, pape janséniste, directeur de conscience de Louis XIV,* «Cahiers d'histoire», publicación de las universidades de Grenoble, Lyón y Clermont-Ferrand 1 (1956) 9-39.

también la dignidad de cardenal, rechazó esta solución, que le hubiera imposibilitado el retorno a Francia. Después de largo tiempo de indecisión se estableció en Bruselas, donde murió el 8 de agosto de 1694, tras haber sostenido amplias polémicas contra los jesuitas y posteriormente contra Malebranche y su idea de la gracia. Nicole, que tuvo que dirigirse al destierro al mismo tiempo que Arnauld, pudo volver a Francia gracias al apoyo del nuevo arzobispo de París, Harlay de Champvallon, en 1683, pero ya no participó en la lucha de los jansenistas y en consecuencia fue considerado por el partido, hasta cierto punto, como un desertor.

En 1685 Arnauld recibió en Bruselas a dos oratorianos, que debido a su posición agustiniana se vieron obligados a abandonar Francia. El más joven de ellos, Jacques-Joseph Du Guet (1649-1733), tuvo que regresar bien pronto a la patria debido a su estado de salud, y consagró su vida a la literatura espiritual. El otro, Pasquier Quesnel (1634-1719, cap. v) se mantuvo hasta el fin como fiel compañero de Arnauld. Hasta entonces Quesnel se había distinguido sobre todo por sus trabajos eruditos, entre ellos una primorosa edición de León Magno. Sus ideas personales estaban determinadas por un agustinismo de fuerte influencia berulliana. Estaba además extraordinariamente versado en las obras de santo Tomás de Aquino. Dados estos antecedentes, apreciaba poco el agustinismo rígido y arcaizante de Jansenio; se comprende, pues, fácilmente que hubiera firmado ya cuatro veces el formulario. Tenía además Quesnel una orientación galicana y estaba influenciado por las ideas que a comienzos del siglo XVII había defendido Edmond Richer. Como este último, también él creía que en el seno de la Iglesia el bien de la verdad se ha confiado no al papa y a los obispos, sino a la totalidad de los fieles, que son responsables de la misma en conjunto y por ello son jueces de la doctrina con el mismo derecho que la jerarquía; una verdad dogmática sólo podía resultar obligatoria si la multitud de los fieles la aceptaba.

Desde el punto de vista intelectual Quesnel influyó sobre Arnauld en un sentido claramente tomista; esta influencia se manifiesta sobre todo en las últimas grandes obras del anciano teólogo. Por otra parte, Quesnel era mucho más político que Arnauld. Decidido adversario de los jesuitas y molinistas, advertía que la

presencia de jansenistas en las clases dirigentes del parlamentarismo, tradicionalmente contrarias al absolutismo regio, creaba un cúmulo de circunstancias favorables que valía la pena aprovechar. Para ello el jansenismo debía transformarse en un partido firme y coherente: ésta fue la obra de Quesnel. Clarividente y tenaz, y dotado de las cualidades propias de un jefe, bien pronto extendió por toda Europa una red de agencias jansenistas, coronando con éxito la obra iniciada por algunos de sus predecesores, sobre todo Du Vaucel y Pontchâteau [12]. Pero aun deseando la victoria del partido agustiniano, Quesnel no quería comprometerse en modo alguno en favor de Jansenio, por el que no sentía gran estima. En su *Tradition de l'Église romaine sur la prédestination des saints et sur la grâce efficace*, en la que consideraba como un conjunto la gracia y la encarnación en una perspectiva total y absolutamente berulliana, muy alejada de Jansenio, trató de distanciarse del jansenismo (1687-90).

Pero seguía habiendo jansenistas que consideraban a Jansenio como el intérprete auténtico de Agustín. De esta idea era Barcos, cuyos manuscritos ordenó Quesnel destruir en cierta ocasión. Ésta continuaba siendo también la opinión de un importante grupo de teólogos de Lovaina, empeñados en una batalla desesperada. Ésta era también, finalmente, la opinión de un benedictino francés, Gabriel Gerberon (1628-1711), al que su intransigente jansenismo le había costado en 1682 el destierro en Holanda, desde donde lanzaba críticas sin mesura contra Arnauld y Quesnel, quienes por su parte le consideraban como un peligroso visionario. Para oponerse a las ideas de Quesnel, Gerberon hizo publicar en 1690 un escrito anterior de Barcos *Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination*, en el que se propugnaba un agustinismo agresivo e inadecuado. Esta inoportuna publicación levantó en París violentas protestas hasta de los jansenistas moderados, pero al mismo tiempo ofreció un punto de apoyo a la corriente intransigente. El nuevo arzobispo de París, Noailles, era de orientación agustiniana. Se creyó obligado a condenar la *Exposition*, pero la parte doctrinal de su disposición del 20 de agosto,

---

12 Cf B. NEVEU, *Un janséniste à Rome les deux missions de M de Pontchâteau (1677-1680)*, «Annuaire de la section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études» 74 (1966-67) 197-202

redactada por Bossuet, hacía profesión expresa del agustinismo. Desconfiaba por naturaleza de todo el mundo. Quesnel recomendó silencio, pero Gerberon y los intransigentes de París publicaron varios escritos contra el arzobispo, entre ellos una *Histoire abrégée du jansénisme* (1697) especialmente malintencionada.

En 1695, y siendo todavía obispo de Châlons, Noailles había dado su aprobación a *Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset,* de Quesnel, nueva edición modificada de una obra suya muy breve que había aparecido en 1671. Este comentario tenía numerosos y espléndidos aciertos en el plano espiritual, pero el agustinismo de Quesnel se expresaba con frecuencia con fórmulas categóricas, y se advertían fácilmente sus simpatías por el sistema de Richer. Noailles se halló en situación muy incómoda cuando a fines de 1698 apareció un folleto con el título *Problème ecclésiastique,* en el que se planteaba la cuestión de si había que creer al Noailles que aprobó a Quesnel, o al Noailles que condenó a Barcos, lo cual le puso en contradicción consigo mismo. Este escrito fue atribuido durante mucho tiempo a los jesuitas, y sólo en nuestros tiempos se ha podido identificar a su autor; era el benedictino de Saint-Vanne, de orientación muy jansenista, Hilarion Monnier, quien sin embargo nada tenía que ver con la publicación [13]. El escrito fue condenado el 19 de enero de 1699 por el parlamento; se hacía imprescindible una réplica. Noailles se dirigió a Bossuet, quien redactó un *Advertissement,* que había de aparecer al frente de una edición nueva y corregida de las *Réflexions morales.* Entre tanto se produjo una discusión entre los prelados acerca de la cuestión del quietismo. El texto de Bossuet no se publicó hasta 1710, pero Noailles se sirvió de él en las cuatro *Lettres d'un théologien* (1700). También aquí, aun cuando el asunto le afectaba directamente, desempeñó Quesnel el papel de pacificador. El asunto no pasó de allí por el momento y nadie podía prever que habría de convertirse en el punto de partida del jansenismo del siglo XVIII.

---

13. Cf. A. VACANT, *Renseignements inédits sur l'auteur du «Problème ecclésiastique»,* «Revue des sciences ecclésiastiques» 61 (1890) 411-425, 62 (1891) 34-50 131-150.

Bien pronto un nuevo incidente desencadenó otra vez el conflicto. A comienzos de 1701 el párroco de Notre-Dame du Port de Clermont, Fréhel, presentó a los doctores de la Sorbona un caso de conciencia, del que al cabo de poco se supo que afectaba a Louis Périer, el sobrino de Pascal: ¿Se puede impartir la absolución a un penitente, que en la *quaestio facti* afirma que no va más allá del silencio obsequioso? Un conocido jansenista, Nicolas Petitpied, redactó una respuesta positiva, que tras diversas discusiones fue suscrita el 20 de julio de 1701 por 40 doctores. Pero fue rechazada por Bossuet. En principio no fue publicada, ni debería publicarse nunca. Pero en julio de 1702, y en circunstancias no demasiado claras se dieron a la imprenta tanto el *Cas de conscience* como la respuesta, lo que desató un torrente de folletos. El santo oficio condenó el *Cas* el 12 de febrero de 1703. Noailles, que al principio lo había juzgado favorablemente, suscribió la condena el 22 de febrero del mismo año. Pero con esto no se había concluido la polémica; hasta el 4 de septiembre no se adhirió la Sorbonna. Petitpied se negó a revocar su postura, y se retiró a Holanda.

En este momento decidió intervenir Fénelon (cap. v). Simpatizante de los jesuitas, la mayoría de los cuales habían sido sus defensores fieles en la cuestión de las *Maximes des Saints*, hacía diez años que había tomado partido contra el jansenismo [14]. No tuvo, por consiguiente, que modificar sus convicciones, cuando Gerberon le pidió que defendiera sus ideas acerca del amor puro [15]. El 15 de febrero de 1704 publicó una instrucción pastoral [16], en la que desarrollaba conceptos que le situaban en el centro del conflicto, sin que por ello acertara a satisfacer a nadie. En su opinión, la condena de Jansenio sólo podía referirse al *sensus obvius* de su libro, pero no a las intenciones personales del autor. Ahora bien, la Iglesia podía decidir, y además infaliblemente, acerca de este

---

14. Cf. H. Hillenaar, *Fénelon et les jésuites*, La Haya 1967.
15. Cf. J. Orcibal, *La spiritualité de Dom Gabriel Gerberon, champion de Jansénius et de Fénelon*, RHEF 43 (1957) 151-222.
16. Fénelon, *Oeuvres* 3, 573-636.

sensus obvius. De hecho, Fénelon afirmaba que la Iglesia podía ser infalible en los hechos dogmáticos no revelados, por consiguiente también respecto de la *quaestio facti* de Jansenio. Esta teoría encontró la resistencia de casi todos los especialistas de Francia y de muchos teólogos de Roma. Fénelon defendió y precisó sus ideas en otras tres instrucciones pastorales, que aparecieron en los meses de marzo y abril de 1705. Al mismo tiempo hacía uso de sus buenas relaciones con el papa Clemente XI, para lograr una clara decisión de la santa sede en favor de su tesis de la infalibilidad en los hechos no revelados. Pero la santa sede no quería en modo alguno llegar a este punto y hubiera preferido que Fénelon apoyara la tesis de la infalibilidad personal del papa, tal como la defendía la mayor parte de los teólogos romanos. Se produjo, pues, un mal entendimiento que trajo consigo un enfriamiento de las relaciones entre el prelado y Roma [17]. Decepcionado, Fénelon tampoco exigió ya la firma del formulario en su diócesis.

Mientras tanto la actividad panfletista de Quesnel y Gerberon llenó de inquietud a los círculos oficiales de los Países Bajos. El 30 de mayo de 1703 ambos fueron apresados en Bruselas y encerrados en la cárcel de la oficialidad de Malinas. Gerberon fue entregado a la policía francesa y nunca recuperó la libertad. Quesnel logró escapar, de una manera extremadamente insólita, el 13 de septiembre siguiente. Se asentó en Amsterdam y reanudó sus actividades. Pero los papeles confiscados en su casa revelaron el poder y la eficacia de la red jansenista extendida por toda Europa. Estas revelaciones llevaron de inmediato, sobre todo en Francia, al encarcelamiento de un grupo de agentes del partido, entre los que se contaba el corresponsal de Quesnel en París, Germain Vuillarts [18]. Los documentos pusieron además al descubierto la curiosa manera con que los jansenistas observaban el silencio respetuoso, que no les impedía publicar numerosas obras. Luis XIV, hasta este momento mal informado, había llegado a creer que el jansenismo estaba casi extinguido; los papeles de Quesnel le hicieron ver

17. Cf. P. ORCIBAL, *Fénelon et la Cour romaine*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome» 57 (1940) 235-348.

18. Cf. L. CEYSSENS, *Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704*, RHE 44 (1949) 508-551; id., *Suites romaines de la confiscation des papiers de Quesnel*, «Bulletin de l'institut historique belge de Rome» 29 (1955) 5-27.

cuán peligrosamente vivo estaba y el fracaso de sus esfuerzos anteriores. Mme. de Maintenon, que se las daba de superortodoxa, para hacer olvidar el asunto del quietismo, le impulsó a pedir una nueva bula de Roma, que condenara el silencio obsequioso. Pero Clemente XI comprendió que esta medida no sería más eficaz que las anteriores, y no se mostró muy entusiasmado, dando largas a la decisión. Sólo bajo la presión de la corte francesa se avino a publicar el 16 de julio de 1705 la bula *Vineam Domini Sabaoth*[19]. En ella se condenaba el silencio obsequioso, pero con conceptos que parecían mostrar implícitamente que el silencio afectaba a la *quaestio iuris,* pero no a la *quaestio facti.* Fénelon se sintió decepcionado, porque no se decía nada acerca de la infalibilidad sobre los hechos; el documento contradecía en algunos puntos los principios galicanos, y el parlamento lo aceptó sólo con fuertes reservas, lo que produjo gran descontento en Roma. Entre los numerosos escritos polémicos provocados por la bula hay que mencionar de manera especial la *Denuntiatio Bullae Clementinae* de un teólogo de Lovaina, De Witte, que contenía una llamada al concilio general: idea cuyos efectos habrían de dejarse sentir años más tarde.

Aparte esta reactivación del conflicto, la bula *Vineam* tuvo poca eficacia práctica, salvo para las últimas religiosas de Port-Royal. La muerte había ido aclarando poco a poco sus líneas; en el imponente edificio de Port-Royal des Champs sólo habitaba una veintena de ancianas. Se las obligó a firmar la bula, pero ellas añadieron una cláusula restrictiva, en la que afirmaban no estar dispuestas en modo alguno a desviarse de las reglas que les habían dado en la paz clementina. No hubo amenaza capaz de someterlas. Finalmente, a instancias de Mme. Maintenon, Luis XIV ordenó disolver la comunidad el 20 de octubre de 1709; las religiosas fueran deportadas por la policía a diversos conventos. Esta medida de violencia fue condenada enérgicamente por la opinión pública, incluso fuera del círculo jansenista. Para que el monasterio abandonado no se convirtiera en un lugar de peregrinación, Luis XIV lo hizo destruir en 1711 y mandó arrojar los huesos de las tumbas en una fosa común del cementerio de Saint-Lambert.

---

19. Texto de la bulla: BullRom 21, 235b, cf. D 2390.

Sin embargo, las peregrinaciones se produjeron y las piedras de las ruinas se convirtieron en reliquias. El abad Le Sesne d'Étemare y el grupo jansenista hicieron publicar *Gémissements sur la destruction de Port-Royal*, que tuvo un gran éxito.

La bula *Vineam* decepcionó de hecho a Luis XIV. Las dificultades, que su recepción había causado tanto en el parlamento como también en la asamblea del clero le mostraron que el jansenismo podía contar con un apoyo serio incluso dentro del episcopado, a pesar de que el monarca elegía invariablemente candidatos sobre los que no había la menor sospecha. Entre estos amigos del jansenismo descollaría bien pronto Noailles, que debía el arzobispado de París al favor de Mme. de Maintenon. Por otra parte Quesnel había vuelto a organizar con presteza, desde su escondite, la red, y su encarcelamiento le había convertido en jefe indiscutible del partido, especialmente desde que la desaparición de Gerberon había destruido de forma definitiva al jansenismo integrista. Mediante una amplia correspondencia Quesnel extendió su influencia hasta regiones lejanas. Era inevitable que un día se concentraran sobre él todos los ataques antijansenistas. Tras un período de enfriamiento, Fénelon reanudó sus relaciones estrechas con Roma. Sin dilación alguna emprendió una vez más la polémica contra el jansenismo, no renunció a ninguna de sus ideas y advirtió incansablemente a la santa sede de la seriedad de la situación: el futuro le daría la razón. En 1710 atacó a Quesnel. Éste, que era también hábil polemista, rechazó, con fuerza, en algunos acerbos escritos, las ideas personales del prelado.

Entre los defensores de Quesnel se encontraba Noailles, al que Fénelon guardaba rencor, por haber sido su adversario en la cuestión del quietismo. Fénelon, pues, consideró acertado dirigir el ataque a las *Réflexions morales*. Éstas habían sido ya denunciadas en Roma, en 1703, por el capuchino Timothée de la Flèche y el 13 de julio de 1708 fueron condenadas por el breve *Universi Dominici gregis;* este breve, sin embargo, encerraba cláusulas que estaban en contradicción con los principios galicanos, y que no fueron aceptadas en Francia. Fénelon, que no quería intervenir personalmente, mandó a primera línea a dos de sus amigos, los obispos de Luçon y La Rochela, quienes el 15 de julio de 1710 publicaron una carta pastoral conjunta, para la

que Fénelon les había suministrado datos: condenaban las *Réflexions morales*, a las que culpaban de la renovación de los errores de Bayo y Jansenio. Noailles, que las había aprobado, se consideró indirectamente aludido, y no se equivocaba. Los dos obispos tenían sobrinos en Saint-Sulpice, seminario diocesano de París. Noailles los expulsó sin más razones. Finalmente, el 28 de abril de 1711 respondió a sus adversarios en una dura instrucción pastoral. El rey censuró a Noailles y, a través de Mme. de Maintenon, le pidió que retirara su aprobación al libro de Quesnel. Naturalmente, Noailles se negó.

En este momento estaba ya tejida una complicada red de intrigas. Mme. de Maintenon se volvía poco a poco contra su antiguo protegido Noailles; trataba al menos de inspirarle temor e inclinarle a la sumisión. Al parecer, logró meter en el juego al nuevo capellán del rey, el jesuita Le Tellier, mientras que su predecesor, La Chaize, se había opuesto constantemente a sus empresas. Con la aprobación de Mme. de Maintenon, Le Tellier recopiló una selección de cartas episcopales que exigían la condenación de las *Réflexions morales;* envió además a las diversas diócesis un modelo de carta al rey con esta misma petición. Pero el grupo jansenista pudo sustraer del correo una carta del abad Bochart de Saron a su tío, el obispo de Clermont, en la que se descubría la maniobra, y la publicó inmediatamente. Noailles, enfurecido, endureció su posición. Respondió negativamente a las renovadas presiones del rey, que deseaba distanciarlo de Quesnel, y se hizo cada vez más evidente que Noailles estaba respaldado por una parte del episcopado.

Luis XIV comprendió que amenazaba una división de la jerarquía y se sintió desamparado. En tal estado, juzgó que la única salida era la intervención de Roma. El 16 de noviembre de 1711 hizo pedir a la santa sede una bula contra Quesnel y se declaró capaz de imponerla al episcopado y al parlamento en el supuesto de que le fuera comunicado anticipadamente su contenido. Al mismo tiempo obtuvo de Noailles una declaración en la que éste se mostraba dispuesto a someterse a la decisión papal. Pero la petición del rey, presentada por el embajador francés, encontró en Clemente XI menos entusiasmo del que se hubiera creído: muy bien informado, el papa se hacía menos ilusiones que el monarca

acerca del efecto de una medida semejante en Francia; por otra parte, le desagradaba la idea de dar la impresión de seguir las instrucciones de Luis XIV. Finalmente, las comisiones a las que encargó el análisis de este asunto advirtieron bien pronto que el sutil y untuoso texto de las *Reflexions morales* ofrecía menos frentes de ataque que el *Augustinus*. Clemente no cedió sino tras largas vacilaciones: el 8 de septiembre de 1713 firmaba la bula *Unigenitus Dei Filius*, que condenaba 101 proposiciones tomadas de las *Réflexions morales* (cf. cap. IX).

IV. GALICANISMO Y PROTESTANTISMO

BIBLIOGRAFÍA GENERAL: E. BOURGEOIS - L. ANDRÉ, *Les sources de l'histoire de France*, 3.ª parte: *Le XVII^e siècle, 1610-1715*, 6 vol., París 1913-24.

GALICANISMO. FUENTES: *Joannis Gersonii et cancellarii Parisiensis opera*, edic dir. por E. RICHER, 2 vol., París 1606; E. RICHER, *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, París 1611; id., *Histoire du syndicat d'Edmond Richer*, 1753; S. VIGOR, *Opera Omnia*, París 1683; CH. DE MONTCHAL, *Mémoires*, 2 vol., Rotterdam 1718; P. LEMERRE-A. DORSANNE, *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du Clergé de France*, 15 vol., París 1716-52; A. DURANTHON, *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du Clergé de France depuis 1560 jusqu'à présent*, 9 vol., París 1767-78; P. PITHOU, *Les libertés de l'Église gallicane*, París 1594; J. BOILEAU, *Recueil de diverses pièces concernant les censures de la Faculté de Théologie de Paris sur la hiérarchie de l'Église et sur la morale chrétienne*, Münster 1666; anónimo, *Recueil des indults accordés au roi par les papes Alexandre VII et Clément IX pour la disposition des bénéfices consistoriaux et autres*, París 1670; A. LEMAN, *Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France de 1624 à 1634*, Lille-París 1920; G. HANOTAUX, *Recueil des instructions donées aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution*, 2 vol., París 1888-1911; J.B. BOSSUET, *Correspondance*, edic. dir. por C. URBAIN-E. LEVESQUE, 15 vol., París 1909-25; id., *Oeuvres complètes*, edic. dir. por F. LACHAT, 31 vol., París 1863-67; J.J. BERTHIER, *Innocentii pp. XI epistolae ad principes*, 2 vol., Roma 1890-95; L.E. DU PIN, *Histoire ecclésiastique du XVII^e siècle*, 4 vol., París 1714; G. HERMANT, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII^e siècle*, edic. dir. por A. GAZIER, 6 vol., París 1905-10; E. LE CAMUS, *Lettres*, edic. dir. por A. INGOLD, París 1892; L. LEGENDRE, *Mémoires*, edic. dir. por M. ROUX, París 1863; P. PELLISSON, *Histoire de Louis XIV*, 3 vol., París 1749; N.S. ARNAULD, marqués de POMPONNE, *Mémoires*, edic. dir. por J. MAVIDAL,

2 vol., París 1868; L. DELAVAUD, *Le marquis de Pomponne,* París 1911; R. RAPIN, *Mémoires,* edic. dir. por L. AUBINEAU, 3 vol., París 1865; L. MENTION, *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté de 1682 à 1705,* 2 vol., París 1893-1903.

BIBLIOGRAFÍA: A.G. MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet,* París 1953; V. MARTIN, *Les origines du gallicanisme,* 2 vol., París 1939; id., *Le gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente,* París 1919; id., *Le gallicanisme politique et le Clergé de France,* París 1928; J. ORCIBAL, *Louis XIV contre Innocent XI: les appels au futur concile de 1688 et l'opinion française,* París 1949; L. DEDOUVRES, *Le P. Joseph de Paris, capucin,* 2 vol., París 1932; A. SICARD, *L'ancien clergé de France,* 3 vol., París 1893-1903; C. GÉRIN, *Louis XIV et le Saint-Siège,* París 1894; id., *Recherches historiques sur l'Assemblée du Clergé de France de 1682,* París 1869; M. DUBRUEL, *En plein conflit, la nonciature de France, la Secrétairerie d'État du Vatican, les Congrégations des affaires de France pendant la querelle de la Régale,* París 1927; M. D'ANGELO, *Luigi XIV e la Santa Sede,* Roma 1914; F. DE BOJANI, *Innocent XI, sa correspondance avec ses nonces,* 3 vol., Roma 1910-12; J.T. LOYSON, *L'assemblée du Clergé de France de 1682,* París 1870; M. IMMICH, *Papst Innocenz XI,* Berlín 1900; C. BELLET, *Histoire du Cardinal Le Camus,* París 1886; L. ANDRÉ, *M. Le Tellier et Louvois,* París 1942; E. DEJEAN, *Un prélat indépendant au XVII^e^ siècle, Nicolas Pavillon,* París 1909; M. LAURAS, *Nouveaux éclaircissements sur l'Assemblée de 1682,* París 1878; L. MADELIN, *France et Rome,* París 1913; E. MICHAUD, *Louis XIV et Innocent XI d'après les correspondances inédites du ministère des Affaires étrangères,* 4 vol., París 1883; J.M. VIDAL, *François-Étienne de Caulet, évêque de Pamiers,* París 1939; id., *Jean Cerle et le schisme de la régale au diocèse de Pamiers,* París 1938; J. TANS, *Bossuet en Hollande,* París 1949.

PROTESTANTISMO. FUENTES: L. PILATTE, *Édits, déclarations et arrêts concernant la religion protestante réformée,* París 1885; A. AYMON, *Actes ecclésiastiques et civils de tous les synodes nationaux des Églises réformées de France,* 2 vol., La Haya 1710-1756; I. D'HUISSEAU, *La discipline des Églises réformées de France,* Orléans 1675; E. BENOIST, *Histoire de l'Édit de Nantes,* 5 vol., Delft 1693-95; P. SOULIER, *Histoire du calvinisme,* París 1686; P. MEYNIER, *De l'exécution de l'Édit de Nantes,* Pézenas 1662; P. BERNARD, *Explication de l'Édit de Nantes par les autres édits de pacification et arrêts de règlement,* París 1666; C. BROUSSON, *L'état des réformés en France,* 3 vol., Colonia 1684; J. LEFEVRE, *Recueil de ce qui s'est fait en France de plus considérable pour et contre les protestants depuis la révocation de l'Édit de Nantes,* París 1686; R. ISAMBERT, *Recueil des édits, déclarations et arrêts du Conseil rendus au sujet des gens de la religion prétendue réformée,* París 1714; R. ALLIER, *Anthologie protestante française,* 2 vol., París 1920.

BIBLIOGRAFÍA: J. VIÉNOT, *Histoire de la Réforme française de l'édit*

de Nantes à sa révocation, 2 vol., París 1934; D. BOURCHENIN, *Étude sur les Académies protestantes en France au XVI[e] et XVII[e] siècles*, París 1882; E. LÉONARD, *Histoire du protestantisme*, París 1950; A. RÉBELLIAU, *Bossuet historien du protestantisme*, París [3]1909; P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, 3 vol., París 1934; E. y E. HAAG, *La France protestante*, 10 vol., París 1846-59; J. CHAMBON, *Der franz. Protestantismus*, Munich [5]1948; J. PANNIER, *L'Église réformée de Paris sous Louis XIII*, 2 vol., París 1932; A. PAUL, *L'unité chrétienne, schismes et rapprochements*, París 1930; L. O'BRIEN, *Innocent XI and the revocation of the Edict of Nantes*, Berkeley 1930; O. DOUEN, *La révocation de l'Édit de Nantes à Paris*, 3 vol., París 1894; id., *L'intolérance de Fénelon*, París [2]1875; J. DEDIEU, *Le rôle politique des protestants français, 1685-1715*, París 1920; R. NÜRNBERGER, *Die Politisierung des franz. Protestantismus*, Tubinga 1948; C. WEISS, *Histoire des réfugiés français protestants de France*, 2 vol., París 1853; F. PUAUX-A. SABATIER, *Études sur la révocation de l'Édit de Nantes*, París 1886; E. GUITARD, *Colbert et Seignelay contre la religion réformée*, París [2]1912; E. LÉONARD, *Problèmes et expériences du protestantisme français*, París 1940; L. BOURLON, *Les Assemblées du Clergé et le protestantisme*, Parsí 1909; J. ORCIBAL, *Louis XIV et les protestants*, París 1951; id., *État présent des recherches sur la répartition géographique des Nouveaux Catholiques à la fin du XVII[e] siècle*, París 1948.

El galicanismo a comienzos del siglo XVII

En los primeros años del siglo XVII la mayor parte de los teólogos y canonistas franceses defendían tesis acerca del papel y del poder del papa que tendían a disminuir su importancia. Estas *máximas de la escuela de París*, arropadas con los nombres de los grandes doctores de la edad media, Jean Gerson, Pierre d'Ailly, Jacques Almain y Jean Mair, confirmaron en primer lugar la relativa independencia de la autoridad de cada uno de los obispos en su diócesis, pero se negaron a ver en el papa a un obispo universal. Proclamaban la superioridad del concilio universal sobre el papa y afirmaban que el concilio podía reunirse incluso sin él. Finalmente establecían que el papa no era en modo alguno omnipotente y que el derecho natural, el derecho canónico y hasta el derecho civil de las naciones cristianas ponían límites a su autoridad. Los teólogos franceses reconocían unánimemente, sin embargo, el primado real del papa, su autoridad universal y veían en él el centro de la unidad de los cristianos (cf. MHI v, 752).

Naturalmente con esta concesión no querían en modo alguno

sacrificar ni uno solo de los privilegios tradicionalmente designados como «libertades de la Iglesia galicana». En este punto sus opiniones tenían un claro matiz político. Idéntica era también la actitud de los parlamentos, que se consideraban como los vigilantes oficiales de las mencionadas libertades. Un abogado del parlamento, Pierre Pithou, codificó estas libertades en una obra aparecida en 1594. Esta codificación conservó su autoridad durante todo el *Ancien régime*, pero entre 1594 y 1604 aparecieron otros cuatro tratados sobre el mismo tema, redactados por juristas parlamentarios, y posteriormente se les sumaron algunos más. Estas obras muestran claramente hasta qué punto los juristas parlamentarios franceses se consideraban los herederos de los grandes juristas de la edad media y continuadores de su tradición. Las 83 libertades enumeradas por Pithou apuntan nítidamente a restringir en Francia la autoridad de la santa sede, limitando su intervención a lo absolutamente necesario y ampliando al mismo tiempo los poderes del rey en el terreno religioso. El monarca, aun cuando no poseía autoridad espiritual de ninguna clase, era responsable del bienestar de la Iglesia en Francia y por derecho divino poseía la necesaria autoridad, mientras su corona era libre de cualquier vasallaje o relación de dependencia frente al papa.

Los juristas parlamentarios y los teólogos tenían una especial sensibilidad para todas las cuestiones que afectaban a la persona del rey, considerada como sagrada. La facultad teológica censuraba con frecuencia obras que concedían al papa el poder de deponer a los soberanos incursos en herejía, o que aprobaban teóricamente el tiranicidio. Sobre este último punto en particular se daba una especial emotividad en Francia, pues no se habían olvidado todavía los últimos atentados de Jacques Clément, Jean Chatel y Ravaillac. En consecuencia no resulta sorprendente que las obras de los jesuitas Mariana (1611) y Santarelli (1625) —la primera presentaba una apología en favor del tiranicidio, y la otra defendía el derecho del papa a deponer reyes— promovieran una violenta excitación y fueron condenadas. Todo esto contribuyó a que entre la Iglesia de Francia y Roma existiera de forma permanente, un estado de tensión latente, que fue astutamente manipulado hasta la revolución por el rey y los ministros en un esfuerzo por ampliar el poder de la monarquía.

Este galicanismo tuvo manifestaciones relativamente moderadas, y sus defensores no tenían en absoluto la intención de comprometerlo sustentando teorías excesivas. Buena prueba de ello son los hechos acaecidos en torno a las obras de Edmond Richer. Richer, sacerdote de Langres, nombrado en 1608 síndico de la facultad teológica de París, personalidad original de amplia cultura (1560-1631)[1], había editado en 1606 los escritos de Gerson añadiendo notas y apartados, que ponían de relieve sus tendencias galicanas. En 1610 Belarmino publicó su tratado *De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus*, donde reclamaba con energía los derechos de la santa sede. Richer replicó en 1611 con un pequeño folleto de solamente 30 páginas titulado *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, en el que, invocando la tradición de la escuela de París, compendiaba sus propias ideas, muy extremistas. Según él no sólo el poder temporal y espiritual —cada uno en su campo— son soberanos e independientes, sino que defiende además la opinión de que la Iglesia posee exclusivamente un poder espiritual, y de que en todos los asuntos y negocios temporales debe estar subordinada al rey. Para él, como para Gerson, el papa es sólo el primer ministro de la Iglesia, cuya cabeza visible es sólo Jesucristo.

Pero mientras que con estas afirmaciones Gerson quería manifestar que el papa es representante de Cristo, de quien recibe su autoridad para el bien común de la Iglesia, Richer interpretaba este concepto de tal modo que al papa sólo le asignaba un poder meramente ejecutivo. La autoridad legislativa propiamente dicha, la dirección, debe estar, según él, en manos del concilio universal, que es el único infalible, pues la infalibilidad sólo corresponde a la Iglesia total, cuya representación ostenta el concilio universal. El papa es sólo responsable del *status*, es decir, de la aplicación de los cánones dictados por el concilio, pero no puede imponer ninguna obligación a la Iglesia sin el consentimiento de ésta. De todas formas, Richer evitó el multitudinismo, que defendía por aquella misma época Marco-Antonio de Dominis, el renegado arzobispo de Spalato, que se pasó al cisma inglés. Según la opinión de Richer, Cristo confió la jurisdicción eclesiástica en conjunto y

1. Cf. E. Puyol, *Edmond Richer, étude historique et critique sur la rénovation du gallicanisme au commencement de XVIIe siècle*, 2 vol., París 1876.

sin división a todo el orden sacerdotal, en el que los obispos estaban representados por los apóstoles, y los sacerdotes por los 72 discípulos. Por consiguiente, la Iglesia está dirigida por una aristocracia, los obispos, que están por encima de los párrocos por derecho divino y cuya autoridad es vinculante incluso para el papa. El episcopado no constituye un *ordo* propiamente dicho, pues ya en los sacerdotes se da la plenitud del sacerdocio, sino sólo una simple dignidad, que, por derecho divino, les comunica una jurisdicción inmediata, independiente de la santa sede. La doctrina de Richer es, pues, en su raíz, epicopalista, pues acentúa enérgicamente los derechos del clero y de los fieles, aun cuando están subordinados a los de los obispos.

Al insistir en que el *depositum fidei* ha sido confiado indivisamente a la Iglesia entera, Richer llega a la conclusión de que una declaración dogmática sólo puede resultar obligatoria con el consentimiento de toda la Iglesia y que ni el papa ni los obispos pueden forzarla contra su consentimiento. De esta suerte, los fieles se convierten prácticamente en jueces de la fe. Paralelamente a las publicaciones de Richer, uno de sus discípulos, Simon Vigor (1556-1624), miembro del gran consejo, editó diversas obras, en las que llevaba al extremo el galicanismo de su maestro, al desposeer al papa de todo primado y declarar inválidas todas las definiciones e instituciones dictadas o creadas, después del siglo v.

La publicación del *Libellus* de Richer causó sensación en los círculos políticos y universitarios. Las condenas inmediatamente pronunciadas por Roma no sorprendieron; pero tampoco surtieron eficacia práctica, pues una de las libertades galicanas más tristemente célebre consistía precisamente en que no se aceptaban en Francia los decretos del santo oficio. Mucho mayor peso tuvo, por el contrario, la condena de la obra por el concilio provincial (marzo de 1612), celebrado bajo la presidencia del famoso cardenal Du Perron, arzobispo de Sens, sede a la que en aquel tiempo estaba sometido París. La facultad teológica se adhirió a la condena y depuso, por primera vez en la historia, a su síndico. Pero éste no abandonó la lucha y defendió sus ideas con energía en diferentes escritos que tuvieron numerosas réplicas. Finalmente Richer comprendió que estaba derrotado. Consideró prudente firmar el 30 de junio de 1622 una declaración, en la que afirmaba

que quiso mostrar de manera sumaria la antigua doctrina de la escuela de París y hacía protestas de sumisión a la santa sede. Pero en realidad seguía aferrado a sus antiguas posiciones, y una nueva retractación impuesta por Richelieu el 7 de diciembre de 1629, no modificó en nada las cosas. Richer se ganó partidarios para su causa y aunque la Francia de 1630 no estaba todavía madura para sus ideas, éstas resucitarían más tarde, con el jansenismo del siglo XVIII y alcanzarían gran importancia.

El adversario más decidido de Richer en esta disputa fue otro doctor de la Sorbona, André Duval (1564-1638)[2]. Sus ideas muestran claramente hasta dónde están dispuestos a llegar los franceses más relativamente inclinados al ultramontanismo. Duval, desde 1597 profesor de la Sorbona, se había opuesto a Richer, a partir del momento en que éste había publicado (1606) las obras de Gerson: como amigo de los jesuitas y del nuncio Barberini —posteriormente Urbano VIII—, defendió Duval opiniones que favorecían abiertamente los derechos de la santa sede, evitando, sin embargo, toda unilateralidad. En 1612 respondió a Richer con un *Elenchus*, en el que rechazaba vigorosamente el *Libellus* de su adversario. A continuación, dentro del contexto de este conflicto, escribió, junto a algunos escritos polémicos, dos obras importantes: *De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate* (1614) y el *Tractatus de summi pontificis auctoritate* (1622), que dirigió contra Simon Vigor.

El pensamiento expuesto aquí es notablemente equilibrado, moderado y conciliador. Define exactamente los puntos establecidos de hecho por la fe cristiana y respeta la libertad de pensamiento sobre los demás. Respecto de la superioridad del concilio general sobre el papa establece que la facultad teológica de París es la única que apoya esta opinión. Expone con objetividad las ideas de los adversarios y no quiere emitir un juicio calificador ni sobre los unos ni sobre los otros. Defiende con frecuencia la infalibilidad personal del papa, sin acusar de herejía a los que la niegan. Con este supuesto defiende la opinión de que una decisión doctrinal del papa sólo puede ser prácticamente obligatoria para los fieles, si la Iglesia universal la ha aceptado por lo menos táci-

2. Cf A. Dodin, *Duval*, DSAM 3 (1957) 1857-1862; L. Cognet, *Duval*, DHGE 14 (1960) 1213-1216.

tamente. Aquí nos encontramos de hecho del lado de las teorías de Belarmino, del que Duval se distancia por lo demás con frecuencia. Duval obliga ciertamente al soberano a respetar los privilegios propios del papa, pero defiende al mismo tiempo la independencia del rey en el terreno temporal y político. En fecha posterior se adhirió a la condenación del libro de Santarelli. Aquí se puede ver la moderación del llamado ultramontanismo de Duval, comparado con las pretensiones romanas.

Richelieu y la santa sede

Acerca de las ideas de Richer, Duval dijo en 1612 que el fanático síndico había preparado, sin quererlo, el camino hacia el cisma. De hecho a partir de aquel instante algunos católicos franceses pensaron en una separación más o menos completa de la santa sede; en los estados generales de 1614 el tercer estado lanzó un proyecto de ley fundamental, en la que había de formularse que el Estado francés dependía inmediata y exclusivamente de Dios. Du Perron tuvo la habilidad de hacer fracasar este plan; pero de todas formas la actitud adoptada bajo la regencia de María de Medicis por numerosos clérigos era motivo de inquietud en Roma. Cuando la regente encomendó a Richelieu en 1617 los asuntos exteriores, éste mantuvo ocultos al principio sus verdaderos sentimientos y dejó que el nuncio siguiera creyendo que él, Richelieu, era un partidario acérrimo de la santa sede y España. Sólo en 1621, cuando impulsó al rey a la resistencia contra España, puso de manifiesto su auténtica actitud. España, una gran nación católica podía contar por tradición con el apoyo de la santa sede. En su lucha contra España, Richelieu se encontró en Francia con la oposición del *parti dévot*, y tuvo que asegurarse por todos los medios la neutralidad de Roma.

Para lograr este objeto el método más eficaz era la extorsión en la cuestión del galicanismo y el cardenal ministro se sirvió de él sin escrúpulos. En las cartas de acción de gracias que redactó después de su elevación a la dignidad de cardenal (septiembre de 1622), alababa la bondad del rey, pero no mencionó ni una vez al papa. Las ideas de Richer contaban en ese tiempo con grandes

simpatías en la Sorbona; Richelieu apoyó abiertamente a la facultad teológica contra el cardenal de La Rouchefoucauld, que defendía tendencias ultramontanistas. Al mismo tiempo emprendió algunas iniciativas diplomáticas o militares, que por fuerza habían de intranquilizar a la santa sede: alianza con las provincias unidas protestantes, negociaciones con los protestantes de Alemania, ataques a las fortalezas papales en La Valtelina y la conclusión de una paz muy favorable con los hugonotes (5-2-1626). Es, pues, perfectamente comprensible, que en 1625 y 1626 se abstuviera de toda intervención cuando la asamblea del clero, la Sorbona y el parlamento condenaran con duras palabras el ultramontanismo, a propósito del libro de Santarelli. Con esta conducta consiguió crearse en la persona de Urbano VIII un enemigo definitivo y poner en contra suya en Francia al *parti dévot*. En junio de 1626, necesitado del apoyo del papa en la cuestión de Mantua, trató de dar marcha atrás en su política. Impidió que la Sorbona publicara su censura de Santarelli, y multiplicó sus concesiones políticas. En Francia reanudó la lucha contra los reformados.

Pero esto era sólo un episodio, que Urbano VIII comprendió perfectamente, aunque también hizo, por su parte, un intento de aproximación. A fines de 1628 Richelieu entró en guerra contra la casa de Austria y firmó nuevamente alianzas con los protestantes de Alemania e Inglaterra. El papa endureció su actitud contra el ministro, negándole sistemáticamente todos los favores que deseaba. A pesar de la presión de Richelieu rehusó la púrpura a Joseph du Tremblay (1632) y se la retrasó también largo tiempo a Mazarino (1641). En 1634 impidió que el ministro fuera nombrado obispo de Espira, lo que hubiera abierto al cardenal el acceso al colegio electoral alemán. Le negó varios breves en asuntos concernientes al episcopado o las órdenes, y, sobre todo, nunca se declaró dispuesto a confirmar la nulidad del matrimonio de Gaston de Orléans, que constituía uno de los puntos esenciales de la política del cardenal. Cuando Richelieu declaró la guerra a España (26-5-1635), la situación se agravó. Para molestar a Urbano VIII, Richelieu nombró embajador en Roma al mariscal d'Estrées, personaje conocido por su violencia y por su ordinariez. Y, en efecto, provocó tantos altercados que en 1639 fue asesinado finalmente por su caballerizo mayor, Rouvray. En contrapartida, casi al mismo

tiempo Urbano VIII nombró nuevo nuncio en París a Scotti, que era especialmente incómodo. Por otra parte, en aquella época el papa contaba con auténticas simpatías en el episcopado francés, abrumado por los fuertes impuestos que Richelieu había cargado sobre los bienes de la Iglesia. La gran mayoría de la opinión pública no aprobó jamás esta oposición a la santa sede.

En una situación tan tensa es comprensible que Urbano VIII intentara por todos los medios impedir que Richelieu se hiciera con cualquier clase de autoridad legal o canónica sobre la Iglesia de Francia. Pero el ministro, atento a todo cuanto pudiera consolidar su poder, deseaba en realidad desde hacía mucho tiempo algún tipo de autoridad legal. En 1627, durante el breve período en que las relaciones con Roma fueron algo menos malas, hizo que se supiera discretamente que estaría bien dispuesto a aceptar el título de legado permanente de la santa sede en Francia, y finalmente lo exigió con toda claridad. Pero aunque adujo en su favor el gran precedente del cardenal d'Amboise, Urbano VIII no cedió, ya que estaba persuadido de las intenciones cismáticas de Richelieu. Sólo con reluctancia y por algunos meses le ofreció el ansiado título con ocasión del nacimiento del delfín; Richelieu lo rechazó.

Desde 1635 Richelieu desarrolló un nuevo plan. La obligación del clero francés, sancionada por el concordato de 1516, de pedir a la santa sede las bulas para la institución canónica de diferentes beneficios eclesiásticos, era evidentemente muy impopular y fue ocasión de protestas. Richelieu llevó adelante su propósito de estigmatizar el concordato como contrario al derecho y opuesto además a la antigua disciplina de la Iglesia, y de restituir a los canónigos el derecho de elección de los obispos. Más tarde proyectó convocar un concilio nacional, en el que el rey renunciaría a su derecho de regalías, muy opresivo para las diócesis, y, como contrapartida, obtendría la posesión de beneficios directamente y sin intervención de la santa sede. Finalmente en un último estadio, Richelieu sería nombrado patriarca de las Galias o del Occidente, con los mismos privilegios que los patriarcas orientales. De este modo, la Iglesia de Francia sería —fuera de las cuestiones de fe— prácticamente independiente respecto de Roma y el papa sólo conservaría de hecho un primado de honor.

Parece que Richelieu propuso pronto este plan a algunos políticos de su confianza, entre otros al canciller Séguier, el cual le recomendó al consejero real Pierre de Marca como jurista y como publicista capacitado para la difusión de la idea. Pero Richelieu advertía demasiado bien las enormes dificultades que se oponían a la realización de su idea, y sabía que resultaría muy arduo ganarse al público francés para esta empresa. Esperaba poner de su parte a la opinión pública si se presentaba como iniciador de una conversión en masa de los protestantes. Éstos, por su lado, verían con agrado el proyecto de un patriarcado francés. De ahí la benignidad con que trató a los calvinistas vencidos, a los que permitió el libre ejercicio de su culto. Varios predicadores controversistas a sueldo del ministro recibieron el encargo de exaltar cuanto les fuera posible las concesiones dadas a los reformados, y consiguieron ganarse a varios pastores. Richelieu pensó incluso en convocar un conferencia espectacular con los protestantes, cuyo potagonista sería él.

Para dar una base a su plan, favoreció las publicaciones de orientación galicanista. Tal fue el caso del escrito polémico de un autor desconocido *Le Nonce du Pape français* (1637), compuesto probablemente por algún hombre de confianza del cardenal, en el que se invitaba al rey a poner fin a la opresión de Francia por parte del papa, y a erigir un poder espiritual independiente de la santa sede. La reacción de la opinión pública fue más bien desfavorable. Dos años más tarde, en 1639, los hermanos Dupuy, dos conocidos eruditos, publicaron, también por encargo del ministro, su *Traité des droits et de libertés de l'Église gallicane*, enorme volumen en folio, al que siguió otro titulado, *Preuves des libertés de l'Église gallicane*[3]. Estas obras, apoyadas en una rica documentación, no dejaron en pie prácticamente nada, ni los privilegios del papa ni la inmunidad del clero. La opinión pública estaba muy excitada. Por iniciativa del cardenal La Rochefoucauld que tomó partido por Roma, y del nuncio Bolognetti, 18 de los obispos presentes en París censuraron el libro con toda severidad. El cardenal-ministro permitió la censura, pero dio vía libre a las obras de los hermanos Dupuy.

---

3. Cf. P. DEMANTE, *Histoire de la publication des livres de P. Du Puy sur les libertés de l'Église gallicane*, BECh, 1. serie, 5 París 1843.

En este momento se empieza a hablar —aunque de manera velada— del proyecto del patriarcado. La opinión pública se había sensibilizado hasta cierto punto con el problema, debido a la indescriptible emoción que en enero de 1646 provocó el diminuto pamfleto *Optatus gallus de cavendo schismate*, en el que se anunciaba la inminente amenaza de un cisma. El autor, al que Richelieu no pudo identificar, era Charles Hersent, un antiguo oratoriano. Al principio el cardenal se sintió enfurecido por este escrito. Probablemente poco tiempo después acertó a comprender que el incidente en torno al librito *Optatus gallus*, convenientemente manipulado, provocaría la suficiente inquietud en Roma, para hacer posible sobre esta base una amplia extorsión. Así pues, encargó a varios de sus favorecidos que contestaran al *Optatus gallus;* una de estas réplicas, compuesta por el jesuíta Rabardeau, daba la impresión de proceder oficialmente del mismo Richelieu: se decía en ella que la creación del patriarcado era plenamente legítima y de ninguna manera cismática. De hecho varios jesuitas apoyaron abiertamente el plan del cardenal. La réplica más importante fue una obra de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii* (1641), que trataba de demostrar que las libertades galicanas no se oponían a los derechos de la santa sede[4].

Parece que en Roma se tomaron muy en serio las intenciones cismáticas de Richelieu, que éste confirmó mediante diversas medidas por las que trató de impedir toda vinculación del episcopado con el nuncio. Pero Urbano VIII era suficientemente prudente y procedió con la más extrema reserva. Richelieu tuvo que comprender poco a poco que el plan de un patriarcado había despertado entre el público un eco poco favorable, sobre todo en un momento en que tanto la guerra con España como la política interior del cardenal-ministro se hacían cada vez más impopulares. En la fecha de la muerte de Richelieu el 4 de diciembre de 1642, la cuestión se hallaba en la misma situación que al principio. Urbano VIII mostró sus sentimientos hacia el prelado muerto prohibiendo en Roma los solemnes funerales por el cardenal difunto, habituales en estos casos.

Mazarino, aunque cardenal, no era una persona eclesiástica

4. F. GAQUÈRE, *P. de Marca (1594-1662). Sa vie, ses oeuvres, son gallicanisme*, París 1932.

en el sentido usual de la palabra y no pudo alimentar las pretensiones de Richelieu. Pero recibió la herencia de su política, sobre todo respecto de España, y con ello se atrajo la enemistad de Roma: Inocencio X despreció a Mazarino casi tanto como su predecesor Urbano VIII había odiado a Richelieu. Ahora, sin embargo, la disputa de los jansenistas empezó a interferir con el galicanismo y las posiciones quedaron levemente modificadas[5]. En adelante los círculos franceses gubernamentales adoptaron una actitud efectiva abiertamente antijansenista, que ya apenas tuvo variaciones. Este antijansenismo obligó a la corte francesa a un permanente recurso a la autoridad doctrinal de la santa sede, que por parte de la corte romana fue acogido con cierta complacencia. En principio, Roma se sentía favorablemente inclinada hacia el *milieu dévot* francés, defensor tradicional de los derechos de la santa sede, y subrayó esta actitud negándose a condenar la *Fréquente communion* de Arnauld, deseada por Mazarino. Pero al transformarse el *milieu dévot* en partido jansenista, Roma tuvo que oponerse a él y encontró aquí una zona de aproximación a la corte francesa.

Aparte este hecho, la reserva de Roma siguió siendo bien patente. Mazarino tuvo un buen ejemplo de ello con ocasión de los disturbios de la Fronda, que le enfrentaron con el famoso cardenal Retz, coadjutor de París, y sucesor automático de este arzobispado a la muerte de su tío, François Gondi, acaecida el 3 de marzo de 1654. Tras su huida, Retz buscó refugio en Roma en septiembre de 1654. Inocencio X le acogió con complacencia, le trató como a arzobispo y cardenal y denegó a Mazarino el derecho de nombrar una comisión de obispos para incoar proceso contra él. Mazarino tuvo que enviar a Lionne como embajador a Roma, para negociar el asunto. Pero a la muerte de Inocencio X Lionne no pudo evitar la elección del otrora nuncio en Colonia, Fabio Chigi, que se sentía poco inclinado hacia Francia, sólo con muchos esfuerzos se logró un acuerdo para la administración provisional de la diócesis de París. Las dificultades no se resolvieron hasta la dimisión del cardenal Retz, en el año 1661. Además la santa sede negó tenazmente a Mazarino y al joven Luis XIV

5. Cf. L. COGNET, *Le jansénisme drame gallican*, «L'Année canonique» 10 (1965) 75-83.

la ampliación del concordato de 1516 a los territorios recién conquistados, sobre todo a la diócesis de Arras.

El galicanismo de Luis XIV

Durante los últimos años de su vida, Mazarino había decidido evitar todo conflicto superfluo. Sin embargo, la situación cambió radicalmente bajo el joven Luis XIV, monarca imbuido de ideas absolutistas, preocupado por la unidad tanto religiosa como política del reino, y rodeado de consejeros de tendencias galicanas, entre los que se hallaban su confesor Annat y el padre de la Chaize[6], marcados, aunque jesuitas, por el sello de la tradición galicana. Desde los comienzos del gobierno personal del gran rey se puede comprobar una reviviscencia de las ideas galicanas.

El jesuita flamenco Coret expuso el 12 de diciembre de 1661, en el colegio de Clermont, ciertas tesis en las que defendía la infalibilidad del papa tanto en la *questio iuris* como también en la *quaestio facti*, provocando con ello una viva controversia. Luis XIV censuró a Coret, pero le impuso la obligación de guardar silencio, porque no quería suministrar a los jansenistas argumentos mediante una discusión acerca de la infalibilidad del Papa. El violento choque de guardias corsos con soldados franceses cerca del palacio Farnese, sede de la embajada francesa, el 20 de agosto de 1662, no tenía ciertamente ninguna importancia doctrinal, pero Luis XIV lo tomó como pretexto para amenazar con invadir los Estados pontificios y humillar al papa, que debió capitular en la paz de Pisa (12-2-1664).

Mientras tanto, en enero de 1663, el bachiller Gabriel Drouet de Villeneuve expuso ciertas tesis en la Sorbona que favorecían abiertamente la autoridad papal y en las cuales se consideraban las libertades galicanas como simples privilegios concedidos por la santa sede. El 22 de enero un decreto parlamentario censuraba tres de estas tesis. La Sorbona se sintió muy molesta por esta intervención del poder civil en su campo de decisiones, y Bossuet, que se encontraba a la sazón al comienzo de su carrera de París,

---

6. Cf. G. Guitton, *Le P. de la Chaize confesseur de Louis XIV*, 2 vol., París 1959.

fue uno de los que se opusieron a tal intromisión, comprometiendo con ello su porvenir. Finalmente, también la Sorbona se sometió el 1.º de marzo. Un mes más tarde, el 4 de abril, se produjo un nuevo conflicto a causa de las tesis del cisterciense Laurent Desplantes, que reconocía la plenitud de jurisdicción del papa en toda la Iglesia tanto en el fuero externo como en el interno. La corte y el parlamento manifestaron vivo desagrado y acudieron a medidas represivas. Por intervención del ministro Michel Tellier [7], la Sorbona suscribió el 11 de mayo seis artículos que favorecían la independencia del rey respecto de la santa sede y las libertades galicanas, y rechazaban tanto la superioridad del papa sobre el concilio como su infalibilidad.

Un año después, en abril de 1664, la facultad censuraba una obra del carmelita Bonaventura Hérédie [8], que apareció bajo el pseudónimo Vernant y defendía tesis ultramontanas. En febrero de 1665, volvía a funcionar la censura, esta vez contra una obra publicada bajo el nombre de Guimenius, pero escrita en realidad por el jesuita Mateo Moya y en la que se defendía a los casuistas y se afirmaba la infalibilidad del papa [9]. Esta vez reaccionó Roma: la bula *Cum ad aures* de Alejandro VII, de 25 de junio de 1665 [10] condenaba y anulaba las censuras de la facultad. El 29 de julio el fiscal supremo Talon pronunció en el parlamento un violento discurso de acusación contra el documento, pero finalmente se juzgó preferible no enconar el asunto: Luis XIV no quería embarcarse, en vísperas de su guerra con Inglaterra, en una polémica con la santa sede. Además, por el mismo tiempo la controversia jansenista alcanzó uno de sus puntos más críticos, y la corte francesa se vio precisada a recurrir repetidas veces a la autoridad romana en busca de ayuda. Así se explica la relativa calma que se prolongó hasta la paz clementina (1668) y aun más allá.

De todas formas, Luis XIV seguía estando sumamente interesado en la unión religiosa del reino, e insistió siempre en la

7. Cf. L. ANDRÉ, *Michel Le Tellier et Louvois*, París 1942, 448; J. SAHUC, *Un ami de Port-Royal, messire Pierre Jean François de Percin de Montgaillard*, París 1909, 37-43.

8. *La défense de l'autorité de Notre Saint Père le Pape et de Messeigneurs les cardinaux, les archevêques et évêques et de l'emploi des religieux mendiants contre les erreurs de ce temps*, Metz 1658.

9. *Amadei Guimenii Lomarensis opusculum singularia universae fere theologiae moralis complectens*, Lyón 1664.

10. Texto de la bula: J. BOILEAU, *Recueil* 92-96

extensión del concordato de 1516 a la totalidad de los territorios que le estaban sometidos, tanto a los obispados como a las abadías. Esto presuponía la generalización de las regalías eclesiásticas, por las que el rey durante la vacante de una sede episcopal podía disponer de los beneficios pertenecientes al obispo, así como de las regalías temporales, por las que el rey podía percibir los ingresos de los obispados vacantes. Un edicto del 10 de febrero de 1673 establecía oficialmente esta ampliación, y una declaración del 2 de abril de 1675 confirmaba la medida, que afectaba a casi 60 diócesis, que hasta entonces se habían sustraído a las regalías, sobre todo en las provincias del sur.

Casi todos los obispos se sometieron, aun cuando, en algunos casos, con resistencia secreta. Sólo dos presentaron resistencia abierta: Nicolas Pavillon, obispo de Alet, y Étienne Cauler, obispo de Pamiers, que ya habían dado muestras de independencia en el asunto del formulario. El jansenismo mostraba así su oposición al galicanismo. Pavillon y Caulet rechazaron explícitamente en sus disposiciones el derecho real y presentaron el asunto ante la asamblea del clero de 1675; simultáneamente excomulgaron a los prebendados nombrados para los títulos de las regalías [11].

Pavillon y Caulet eran ciertamente obispos de diócesis lejanas y diminutas, pero gracias a sus virtudes se les veneraba como modelos del episcopado. Luis XIV vaciló antes de entrar en abierto conflicto con ellos, pues sabía que una parte del público no le seguiría en este asunto. Sólo a mediados del año 1677 se decidió a intervenir e hizo anular por el consejo de Estado las disposiciones de ambos obispos rebeldes. Éstos resolvieron acudir a la santa sede. Inocencio XI, elegido en 1676, había dado inmediatamente pruebas inequívocas de su celo por la reforma de la Iglesia, al eliminar el nepotismo y defender sus derechos contra los príncipes: *a priori* debía sentir simpatía por los adversarios de las regalías, pero todavía se desconocía su actitud en este punto.

El 30 de julio de 1677 Pavillon se dirigió a Inocencio XI con una carta que llevó Pontchâteau, residente de Port-Royal [12]. Con

---

11. L. BERTRAND, *Bibliothèque sulpicienne ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 3 vol., París 1900, 3, 42-57.

12. Cf. B. NEVEU, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau (1634-1690) et ses missions à Rome*, París 1969.

el apoyo del círculo jansenista de Roma, Pavillon pudo inclinar fácilmente al papa a tomar partido en favor de los antirregalistas [13]. Por desgracia el mismo Pavillon fallecía poco tiempo después, el 18 de diciembre de 1677, y las regalías se extendieron inmediatamente a su diócesis. El peso de la lucha descansaba ahora sobre Caulet, que, condenado por su metropolitano, el arzobispo de Toulouse, el 26 de octubre de 1677 se dirigió al papa. En un breve del 2 de marzo de 1678, muy laudatorio, el papa Inocencio XI dio la razón al prelado contra el rey, Caulet, seguro del apoyo de Roma, se dirigió en forma cada vez más violenta contra el monarca, lo que finalmente condujo en 1679 a la confiscación de sus bienes. El 20 de diciembre de 1679 y el 17 de julio de 1680 se publicaron con alabanzas aún más acentuadas para el obispo. Sin embargo, Caulet murió el 7 de agosto de 1680, sin haber recibido el último. Entre tanto, el ministro de asuntos exteriores Arnauld de Pomponne, sobrino del gran Arnauld, que había ejercido un influjo moderador sobre el rey, cayó en desgracia en noviembre de 1679 [14], y Luis XIV endureció sus posiciones. Pero diferentes hechos acaecidos con ocasión de nombramientos eclesiásticos, en los que Inocencio XI anuló las decisiones de Luis XIV, indican que tampoco el papa estaba dispuesto a ceder (cap. VIII).

La muerte de Caulet estuvo muy lejos de solucionar los asuntos de Pamiers. El cabildo eligió un nuevo vicario capitular, que prosiguió la lucha con el apoyo de Roma en este punto. Luis XIV intentó ahora atemorizar a Inocencio XI mediante la demostración de que disponía perfectamente en Francia de la opinión pública y del clero. Ordenó al relator de los escritos de petición en el consejo real, Le Vayer de Boutigny, ardiente defensor de las regalías que publicara el tratado *De l'autorité légitime des rois en matière de régale* (1682). Al mismo tiempo la asamblea general del clero de 1680 y otra celebrada a comienzos del año 1681, aseguraban al rey su fidelidad. Luis XIV resolvió llevar más lejos todavía los métodos de intimidación. El 31 de octubre de 1681 convocó una asamblea general extraordinaria, a la que se quiso

---

13. Cf. A. LATREILLE, *Innocent XI, pape janséniste, directeur de conscience de Louis XIV*, «Cahiers d'Histoire» publicación de las universidades de Grenoble, Lyón y Clermont-Ferrand 1 (1956) 9-39.

14. C. GÉRIN, *La disgrâce de M. de Pomponne*, RQH 23 (1878) 170.

dar la significación de un auténtico concilio nacional. Sus diputados fueron cuidadosamente seleccionados y manifestaron una total docilidad frente al poder real. Bossuet desempeñó en esta asamblea un papel importante, pero en realidad fue tan sólo un instrumento en manos del arzobispo de París, François Harlay de Champvallon, personalidad de dudosa moral, a quien sin embargo el rey prestaba oído. El 3 de febrero de 1682 la asamblea aceptó oficialmente la ampliación de las regalías, y el 19 de marzo publicó los cuatro artículos de la famosa *Declaratio cleri gallicani*, que confirmaban la independencia del poder civil en los asuntos temporales y la superioridad del concilio sobre el papa, en virtud de la cual se restringía la autoridad de los papas a los límites de los cánones eclesiásticos, y sus decisiones, incluso las concernientes a cuestiones de fe, quedaban sometidas al asentimiento de la Iglesia universal. El 23 de marzo un edicto real prescribía la inclusión de la *Declaratio* en el plan de estudios de las universidades y seminarios, lo que provocó viva resistencia tanto en el clero como en la opinión pública. Inocencio XI manifestó claramente su desagrado, pero la comisión romana encargada de la investigación de los cuatro artículos no pudo ponerse de acuerdo en la calificación teológica de los artículos. Inocencio XI prefirió por consiguiente no tomar medidas oficiales, y se limitó a negar las bulas para la institución canónica de los nuevos obispos que habían tomado parte en la asamblea de 1682. En enero de 1688 había en Francia 35 obispados vacantes.

Por esta misma época el conflicto entre Francia y Roma alcanzó un nuevo punto culminante. Para restablecer el orden en Roma el año 1677, Inocencio XI eliminó la «libertad de barrio» de las zonas urbanas que se encontraban más próximas a las embajadas (cf. cap. VIII de este volumen). No obstante, Luis XIV se había negado a someterse a estas medidas. La bula *Cum alias* del 12 de mayo de 1687 excomulgaba a quienes se opusieran a estas disposiciones. El 16 de noviembre de 1687 el nuevo embajador francés, marqués de Lavardin, penetró violentamente en Roma al frente de 100 hombres armados. Excomulgado, hizo que le administraran los sacramentos públicamente en la iglesia de San Luis de los Franceses, que acto seguido fue puesta en entredicho. A comienzos de enero de 1688 Inocencio XI hizo comunicar secre-

tamente a Luis XIV que tanto él como sus ministros estaban excomulgados[15]. El rey tomó contramedidas. El 22 de febrero de 1688 el fiscal general Harlay convocó ante el parlamento un concilio universal, y el 23 el fiscal general Talon pronunció un discurso de acusación contra Inocencio XI en el que renovó la precedente apelación al concilio y declaró que los obispos recientemente nombrados renunciarían a las bulas de institución papales.

El edicto, publicado a continuación por el parlamento, fue entregado por Lavardin en Roma el 8 de febrero. Al mismo tiempo Luis XIV preparó, sin secreto alguno, la ocupación de las posesiones papales de Avignon y del condado Venaissin. Inocencio XI manifestó su indignación, pero no lanzó condenas oficiales, pues sospechaba que hasta en Roma cierto número de cardenales estaba en contra de su inflexibilidad. Luis XIV, que deseaba la elección de un príncipe-obispo amigo de Francia, para la diócesis de Colonia, intentó ahora una maniobra de acercamiento a la santa sede por mediación de un agente secreto. Inocencio XI la rechazó. El 16 de septiembre Luis XIV ordenó la ocupación de Avignon y el condado Venaissin. El 27 de septiembre renovó públicamente su apelación al concilio general y la confirmó a través de diferentes corporaciones eclesiásticas, especialmente de las facultades teológicas. Dispuso el ilegal encarcelamiento del nuncio Ranuzzi y prohibió a los obispos y jesuitas toda correspondencia con Roma. Luis XIV contó además con el apoyo de muchos jesuitas contra Roma, entre ellos el del padre de la Chaize, su confesor. Desde 1675 el *Conseil de la Conscience*, competente en los asuntos religiosos, estuvo formado solo por La Chaize y Harlay, que sólo coincidían en una cosa, tranquilizar al rey respecto a sus diferencias de opinión con la santa sede. El público apreciaba a Inocencio XI y contemplaba con malos ojos la actitud del rey, pero falsos documentos, puesto en circulación el verano de 1688 por el ministro Colbert, modificaron la opinión pública sobre este punto. Sólo la mayoría del partido jansenista permaneció fiel al papa, lo que suministró a La Chaize argumentos para acusar a Inocencio XI de jansenismo[16].

---

15. Cf. M. DUBRUEL, *L'éxcommunication de Louis XIV*, «Études» 137 (1913) 608-635.
16. Cf. J. BRUCKER, *Le P. de la Chaize dans les conflits de Louis XIV avec Innocent XI*, «Études» 160 (1919) 304-323.

La situación amenazaba entrar en una fase de estancamiento, cuando un acontecimiento imprevisto, la conquista de Inglaterra por Guillermo de Orange en noviembre-diciembre de 1688, introdujo un cambio radical en el panorama: frente a este nuevo peligro Luis XIV intentó una aproximación a Roma y retiró a Lavardin. Inocencio XI, sin volver a sus antiguas posiciones, se limitó a permanecer en silencio, a no tomar decisión oficial alguna y a mantener secreta la excomunión del rey. Murió el 12 de agosto de 1689 sin haber publicado declaración alguna contra las regalías, contra la declaración de 1682 o contra la apelación al concilio de 1688 y sin sospechar que su paciencia había preparado los caminos al jansenismo del siglo XVIII.

Desde el pontificado del muy conciliador Inocencio XII (1692), la situación evolucionó hacia una pacificación. Finalmente, en septiembre de 1693, se llegó a un acuerdo. Se dejó languidecer y extinguirse por sí misma la disputa de las regalías, ya que por lo demás no podría solucionarse de ningún modo. Una carta de Luis XIV comunicaba al papa que se habían dado todos los pasos necesarios para impedir la ejecución del edicto de 1682 (cf. p. 213) sobre los cuatro artículos. En adelante las relaciones entre Roma y Francia llegaron a un *modus vivendi* relativamente pacífico que había de prolongarse hasta el final del *Ancien régime;* pero todo esto no impidió que las ideas siguieran su curso (hacia la Iglesia estatal; cap. XVII y XXIII).

El protestantismo en Francia durante el siglo XVII

Tras la muerte de Enrique IV, tanto los católicos como los protestantes vieron en el régimen establecido por el edicto de Nantes un simple armisticio de una oposición irreductible; casi nadie lo consideró como base de partida de una recíproca tolerancia. En este tiempo el partido de los hugonotes representa, sin duda alguna, una minoría, de la que él mismo es consciente, sin renunciar por ello a la lucha. La regencia de María de Médicis les había resultado poco favorable y llevó al poder a hombres de la contrarreforma católica; al mismo tiempo la renovación de la espiritualidad católica arrebató al partido de los hugonotes el

prestigio que le había granjeado la profunda religiosidad personal de muchos de sus adictos. Desde este momento aumentaron las conversaciones del protestantismo al catolicismo, mientras que las conversaciones en sentido inverso se hicieron más raras. Por ello los hugonotes estaban firmemente decididos a hacer uso de las garantías que les había otorgado el edicto de Nantes, e incluso a ampliarlas. A esta idea respondía la decisión de la asamblea de La Rochela de mayo de 1621, de organizar militarmente en ocho circunscripciones la Francia protestante.

El plan no llegó a su plena ejecución, pero su parcial realización ofreció las bases para las insurrecciones protestantes de 1622 y 1626. Los hugonotes chocaron sin embargo con la resistencia de Richelieu, que en este punto tenía ideas muy personales. No estaba en modo alguno dispuesto a permitir que la religión reformada constituyera un Estado dentro del Estado, ni quería tolerar que mantuviera alianzas con potencias extranjeras. En consecuencia, resolvió someter La Rochela, que era el bastión de los calvinistas, y pasaba por ser una plaza fuerte inexpugnable. La ciudad se entregó el 29 de octubre de 1628 después de un asedio horrible en once meses. Pero aun cuando Bérulle y el *parti dévot* instaban a Richelieu a que extirpara la herejía, el cardenal-ministro se negó a ir más lejos y apurar su victoria hasta el final: el 28 de junio de 1629 el edicto de Alais concedía a las reformados el libre ejercicio de su culto y la igualdad en el servicio del rey, aunque les arrebataba sus garantías militares. De esta manera esperaba Richelieu no poner en peligro sus relaciones con los protestantes de Alemania y posiblemente —como ya se ha mencionado— convertirse en promotor de una conversión general de los protestantes, lo que le habría dado una posición especialmente fuerte en relación con la santa sede. Mazarino prefirió no enconar esta cuestión, debido sobre todo a que en la rebelión de la Fronde los protestantes tuvieron la prudencia de dar pruebas de una gran lealtad.

Pero por ambas partes la intolerancia fue la norma general. Ninguna asamblea del clero dejó de recordar al rey que debería trabajar en la destrucción de la herejía y en todas ellas se alzaron protestas contra la «desgraciada libertad de conciencia», concedida a los reformados. Las comunidades protestantes, en la ma-

yoría de las regiones inferiores en número a los católicos, sufrieron en casi todas las partes múltiples vejaciones, pero allí donde estaban en mayoría, pagaban con la misma moneda a la minoría fiel a Roma. Protestantes y católicos vivían en una especie de temor recíproco, que frecuentemente desató un odio inextinguible; sólo en la clase pudiente y culta se entablaron algunas veces relaciones amistosas entre los dos grupos.

El comienzo del gobierno personal de Luis XIV trajo consigo una cierta modificación de las cosas. En el sumamente limitado horizonte del rey, cuya ignorancia sobre materias religiosas era bien conocida en la corte, la unidad política del reino debía comportar también la unidad religiosa. La cohesión y el poder de la comunidad protestante le parecieron peligrosas, sobre todo porque esta minoría activa, laboriosa y emprendedora [17] poseía una parte importante del capital nacional. Por consiguiente fomentó el deseo, más o menos confesado, de debilitarlos o de eliminarlos totalmente. Sin embargo al principio creyó que conseguiría su objetivo mediante la controversia intelectual, y retirando a los reformados el favor real. A partir de 1660 se renovaron e intensificaron las controversias eruditas acerca de la doctrina cristiana. En ellas destacó Bossuet por su penetración intelectual y su espíritu irénico. Creó, probablemente en colaboración con Arnauld, una obra maestra, la *Exposition de la foi catholique* (1671), en la que la doctrina romana se libera de sus elementos accidentales y se exponen con notable pericia los puntos difíciles.

Como ya antes se ha dicho, las gentes de Port-Royal desempeñaron aquí un papel importante; justamente su cristianismo, íntimo, de orientación bíblica y litúrgica, los acercaba a los protestantes. Estas discusiones condujeron a resultados positivos, de los cuales el de mayor impacto público fue la abjuración de Turenne el 23 de octubre de 1668, fruto de una larga evolución cultural. Por otra parte no faltaron reformados, que deseaban la reunificación y retorno a la unidad de la Iglesia, y se realizaron varias tentativas comunes en este sentido. Entre 1660 y 1662 el

17. Sobre las relaciones existentes entre el protestantismo y el desarrollo de la economía moderna ver el análisis clásico de MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialethik» 20-21 (1904-05).

mariscal Fabert mantuvo negociaciones con el pastor de Sedan, Le Blanc de Beaulieu. Hacia 1665, una especie de conferencia oficiosa que se había agrupado en torno al ministro Le Tellier y al confesor real Annat y en la que participó también Turenne, pasó aviso a Bossuet para entrar en contacto con el conocido pastor Ferry.

Después de la paz de Aquisgrán (8-5-1669) el mismo Turenne, ahora ya convertido, estableció un amplio plan, cuyo núcleo consistía en ganar por lo menos a 50 pastores, de los que se podía estar seguro, y abrir con ellos una conferencia, cuyo resultado positivo debería impresionar a los reformados. Para una etapa posterior planeó una revocación del edicto de Nantes, caso que la conversión de la mayor parte de los protestantes hiciera inútil su existencia. Parecidas ideas alimentaba el nuncio Bergellini: Parece que Turenne tuvo éxito con algunos pastores, pero chocó con la decidida resistencia de la fracción calvinista intransigente, que puso todo su empeño en sofocar el plan ya en su mismo germen. La guerra contra Holanda, y después la muerte de Turenne, arruinaron el proyecto. Había fracasado lo que se designó entonces como la «cábala de los reconciliadores de las religiones».

Este fracaso se debió a causas morales y religiosas, pero también a financieras. Se necesitaba dinero para ayudar a los neoconversos y sobre todo a los pastores, a los que su retorno a la Iglesia romana hundía muchas veces en la miseria. En años anteriores se había dispuesto de donaciones privadas, sobre todo de la famosa compañía del Santísimo sacramento, muy opuesta al calvinismo. Se habían logrado además algunos muy reducidos auxilios de las asambleas del clero. Turenne había interesado personalmente a Luis XIV en esta cuestión. Por esta época intervino el antiguo primer secretario del superintendente Fouquet, Paul Pellison-Fontanier, que logró obtener del rey, desde noviembre de 1677, la creación de una caja que se designó bien pronto como la «caja de la conversión», y cuyos fondos procedían en parte de los ingresos de las prebendas de regalías. Famosos protestantes, como Jurieu, Bayle y Spanheim, la calificación de caja de la corrupción, pero Inocencio XI, Bossuet, Fénelon, Arnauld y Bourdaloue aprobaron los métodos de Pellison. En todo caso existía

la idea de que mediante la aplicación del dinero se podía evitar la aplicación de la fuerza y que por lo menos los hijos de los convertidos serían buenos católicos. Junto a esto Pellison puso gran empeño en la distribución de biblias y de textos litúrgicos entre los neoconversos. Pellison obtuvo importantes resultados, aunque mucho más en el pueblo bajo que entre las familias pudientes.

Entre tanto la opinión pública católica se había sentido profundamente conmovida en Francia por los acontecimientos de Inglaterra y por la renovación de las persecuciones contra los *papistas;* el ajusticiamiento de cinco jesuitas en Londres el 30 de junio de 1679 produjo violentas emociones, y se defendía la opinión de que el poder estatal francés había tratado a los herejes con mucho mayor tolerancia.´Luis XIV juzgó llegado el momento de introducir medidas de fuerza. En el fondo se había recurrido a ellas desde el comienzo de su reinado: aun cuando la declaración de Saint-Germain había sido favorable a los reformados, en 1669 una nueva declaración aplicó al edicto de Nantes una interpretación restrictiva y opresora. Pero de todas formas entre 1660 y 1679 sólo hubo 12 actas oficiales contra los hugonotes mientras que de 1679 a 1685 fueron ya 85. No sólo se destruyeron todas las iglesias abiertas después de 1598, sino también aquellas en las que se comprobaba cualquier infracción de la legislación vigente; se impusieron estrictas limitaciones a la actividad ministerial de los pastores. Poco a poco se fue excluyendo a los protestantes de la mayor parte de los cargos públicos y de un gran número de profesiones.

Pero el método más eficaz lo inventó el gobernador de la provincia de Montauban, Foucault: se obligó a los reformados a alojar en sus casas a los soldados, que se comportaban con ellos como en territorio conquistado. Éste fue el origen de las tristemente célebres *dragonnades,* que provocaron la indignación de toda Europa y cuya total responsabilidad recae sobre el ministro Louvois y sobre el gobernador de la provincia de Poitou, Marillac. Naturalmente el método provocó numerosas conversiones, y algunas familias emigraron al extranjero. En 1683 se produjeron insurrecciones en el Vivarais y en el Delfinado, que fueron ahogadas en sangre.

En esta evolución de los métodos no parece que el confesor

del rey de La Chaize, ni Mme. de Maintenon tuvieran la responsabilidad que generalmente se les atribuye[18]. Es seguro además que las motivaciones del rey no fueron de naturaleza religiosa sino en contados casos; más bien fueron razones de índole política. El ejemplo de los acontecimientos de Holanda le impulsó a atribuir a los reformados simpatías republicanas. Por otra parte, abrigaba la opinión de que su fama estribaba en restaurar la unidad religiosa del reino. Finalmente esperaba, gracias a esto, aparecer ante Inocencio XI como el gran defensor del catolicismo y ponerlo en una difícil situación respecto al galicanismo. Así se vio inducido a medidas de fuerza que no correspondían a su carácter. Cuando en el verano de 1685 comprobó que el número de los neoconversos, que había alcanzado algunos cientos de miles, representaba un problema financiero, que éstos en principio estaban libres de impuestos, Luis XIV creyó que había llegado el momento para la decisión final. A pesar de algunas voces contrarias en su círculo íntimo, publicó el 14 de octubre el edicto de Fontainebleau, que revocaba el edicto de Nantes y prohibía el ejercicio público de la religión reformada en el reino. Con pocas excepciones, de las que la más famosa estuvo representada por Vauban, la opinión pública francesa y hasta la extranjera acogió con entusiasmo estas medidas. Inocencio XI, que conocía muy bien los motivos de Luis XIV, fue uno de los que se mostraron reticentes y hasta pasado un año no hizo cantar en Roma un *Te Deum* para celebrar el acontecimiento. La revocación tuvo, no obstante, consecuencias religiosas y políticas todavía más graves. La subsiguiente emigración de protestantes desequilibró la economía del reino. La vergonzosa persecución que se produjo tras la revocación es una mancha en el catolicismo francés. Las conversiones impuestas por la fuerza prepararon el camino al relativismo y al indiferentismo en materia religiosa ampliamente difundidos en el siglo XVIII (cap. XVIII).

El rey tuvo que reconocer, por lo demás, que la revocación constituyó en gran parte un fracaso y que a pesar de todo —y especialmente en territorios de tradicional mayoría calvinista— se mantuvo incólume una viva resistencia protestante. La insurrec-

---

18. Cf. C. PASCAL, *La révocation de l'Édit de Nantes et Mme de Maintenon*, París 1885.

ción de los *camisards* de 1702 en las Cevennes dio una sangrienta prueba de este hecho. La dolorosa y peligrosa situación de los protestantes se prolongó durante todo el *Ancien Régime*, llegando a ser un foco constante de intranquilidad, y está fuera de toda duda que esta situación debe considerarse como una de las causas de la revolución.

V. La espiritualidad en Francia durante el siglo XVII

BIBLIOGRAFÍA General: Añádase a la bibliografía citada en el capítulo I: H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 vol., París 1916-33; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., París 1926-28; J. Gautier, *La spiritualité catholique*, París 1953; L. Cognet, *La spiritualité moderne*, I: L'éssor, 1500-1650, París 1966; id., *De la Dévotion moderne à la spiritualité française*, París 1958; Daniel-Rops, *L'Église des temps classiques*, 2 vol., París 1958; D. Poinsenet, *La France religieuse au XVII^e^ siècle*, París 1954; R. Bady, *L'homme et son «institution» de Montaigne à Bérulle*, París 1964.

Canfield: Optat de Veghel, *Benoît de Canfield, sa vie, sa doctrine et son influence*, Roma 1949; P. Renaudin, *Benoît de Canfield*, París 1955; J. Orcibal, *Le rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, París 1959.

Francisco de Sales: V. Brasier-E. Morganti-M. Durica, *Bibliographia salesiana*, Turín 1956; E. Lajeunie, *Saint François de Sales*, 2 vol., París 1966; H. Bremond, *Sainte Chantal*, París 1912; E. Stopp, *Mme de Chantal*, Londres 1962; G. Thomas, *Sainte Chantal et la spiritualité salésienne*, París 1963; F. Boulas, *Un ami de s. François de Sales, Camus, évêque de Belley*, Lyón 1878; F. Eggersdorfer, *Die Aszetik des hl. Franz v. Sales*, Munich 1909; M. Müller, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Franziska v. Chantal*, Munich 1923; J. Martin, *Die Theologie des hl. Franz v. Sales*, Rottemburg 1934.

Bérulle y los berullianos: A. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, Farnborough ²1968; J. Dagenés, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, París 1952; P. Cochois, *Bérulle et l'École française*, París 1963; M. Dupuy, *Bérulle, une spiritualité de l'adoration*, París 1964; J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle, évolution d'une spiritualité*, París 1965; R. Bellemare, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, París 1949; Ch. de Condren, *Lettres*, edic. dir. por P. Auvray-A. Jouffrey, París 1943; J. Galy, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, París 1951; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 3 vol., París 1900; J.J. Olier, *Lettres*, edic. dir. por E. Levesque, 2 vol., París 1935; P. Michallon, *La*

communion aux mystères de Jésus-Christ selon J.J. Olier, Lyón 1943; D. BOULAY, *Vie du vénérable Jean Eudes,* 4 vol., París 1905-08; CH. LEBRUN, *La spiritualité de saint Jean Eudes,* París 1932; L. TRONSON, *Correspondance,* edic. dir. por L. BERTRAND, 3 vol., París 1904.

Vicente de Paul: SAINT VINCENT DE PAUL, *Entretiens aux missionnaires,* edic. dir. por A. DODIN, París 1960; L. COGNET, *Saint Vincent de Paul,* París 1959; A. DODIN, *Saint Vincent de Paul et la charité,* París 1960; D. POINSENET, *Sainte Louise de Marillac,* París 1958; H. KÜHNER, *Vinzenz v. Paul,* Colonia 1963.

Jesuitas: A. POTTIER, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps,* 3 vol., París 1927-29; id., *Le P. Pierre Champion,* París 1938; C. DE ROCHEMONTEIX, *N. Caussin, confesseur de Louis XIII et le Cardinal de Richelieu,* París 1911; P. GUITTON, *Claude de la Colombière,* París 1943.

Bossuet, Fénelon y el quietismo: J. CALVET, *Bossuet, l'homme et l'oeuvre,* París 1941; J. TRUCHET, *La prédication de Bossuet,* 2 vol., París 1960; TH. GOYET, *L'humanisme de Bossuet,* 2 vol., París 1965; E. CARCASSONNE, *État présent des travaux sur Fénelon,* París 1939; id., *Fénelon, l'homme et l'oeuvre,* París 1946; F. VARILLON, *Fénelon et le Pur amour,* París 1957; J.L. GORÉ, *L'itinéraire de Fénelon, humanisme et spiritualité,* París 1957; id., *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources,* París 1956; H. BREMOND, *Apologie pour Fénelon,* París 1910; B.v. KOSTSULL, *Fénelon,* Munich 1950; R. SCHMITTLEIN, *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon,* Baden-Baden 1954; L. COGNET, *Crépuscule des Mystiques,* París-Tournai 1958; P. ZOVATTO, *La polemica Bossuet-Fénelon, introduzione critico-bibliografica,* Padua 1968; H. HILLENAAR, *Fénelon et les jesuites,* La Haya 1967; A. DE LA GORCE, *Le vrai visage de Fénelon,* París 1958; J. KRAUS-J. CALVET (dir.), *Fénelon, Persönlichkeit und Werk,* Baden-Baden 1953.

Aspectos diversos: Acerca de Juan Bautista de la Salle cf. los abundantes documentos en los «Cahiers lasalliens», 30 vol., Roma 1959-69; P. RENAUDIN, *Marie de l'Incarnation, essai de psychologie religieuse,* París 1935; R. DAESCHLER, *La spiritualité de Bourdaloue, grâce et vie unitive,* Lovaina 1927.

Tendencias predominantes en la espiritualidad del siglo XVII

El *milieu dévot* francés, que, como se ha visto ya, surge después de las guerras de religión, y origina en Francia una renovación real del catolicismo, permite conocer al principio orientaciones perfectamente definidas dentro de su espiritualidad[1]. La litera-

1. Cf. L. COGNET, *Les origines de la spiritualité française au XVIIe siècle,* París 1949.

tura espiritual de lengua francesa fue, a pesar de los disturbios de este tiempo, muy abundante en todo el siglo XVI y hasta bien entrado el primer tercio del siglo XVII, si bien en la mayoría de los casos se trataba de traducciones [2]. Ocupan el primer lugar los grandes autores de la mística renana-flamenca, Taulero, Susón, Harphius, Ruysbroek, Louis de Blois y la «perla evangélica»; los españoles con Luis de Granada y sobre todo Juan de Ávila y posteriormente Teresa de Ávila [3] y Juan de la Cruz desempeñan igualmente un papel importante. También los italianos están representados con el *combate espiritual* de santa Catalina de Génova. Ejercieron igualmente una gran influencia en este círculo los escritos del pseudo Dionisio traducidos al francés en 1609 por el monje bernardo Goulu. Se daban así la mano los temas platónicos con la mística de la espiritualidad nórdica.

Con estos presupuestos se forma un foro espiritual de sello místico, para el que la realidad última de la vida interior es una unión con la esencia divina que supera todas las mediaciones creadas, incluida la humanidad de Cristo. La creciente influencia de esta «escuela abstracta» se ve favorecida por la predilección apasionada de esta época por la mística. Abundan por este tiempo los espíritus místicos, que gozan de una gran veneración. Aun cuando algunos de entre ellos, como Mme. Acarie [4] y posteriormente la venerable carmelita Marie de l'Incarnation (1566-1618) pertenecen a la sociedad más distinguida de París, otros muchos procedentes de las capas más pobres, como por ejemplo Marie Teysonnier (Marie de Valence, 1570-1648) o Marie des Vallées (1590-1656), la santa de Coutances [5]. Las experiencias místicas de unos y otros son interpretadas por su mundo circundante en sentido muy abstracto.

Para completar la imagen debemos referirnos, no obstante, al hecho de que paralelamente a esta tendencia mística existe una inclinación hacia lo diabólico, que tiene su origen en la edad

---

2. Selección bibliográfica: J. DAGENS, *Bibliographie chronologique de la littérature de piété et de ses sources, 1501-1610*, París 1952.

3. Cf. P. SÉROUET, *De la vie dévote à la vie mystique*, París 1958; A. VERMEYLEN, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle*, Lovaina 1958.

4. Cf. BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *La Belle Acarie*, París 1942.

5. Cf. E. DERMENGHEM, *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*, París 1926.

media, se mantiene a través de todo el siglo XVII y conduce a veces a acontecimientos trágicos[6]. Los casos de posesión diabólica excitan una viva curiosidad, innumerables personas acuden presurosas para ser testigos de tales acontecimientos. La mayor parte de las veces, la persona acusada de tal posesión acaba en la hoguera, tras un proceso de muy dudosa equidad. Se pueden registrar acontecimientos de este tipo durante todo el siglo. Como más conocidos citaremos el caso de Elisabeth de Ranfaing, en Nancy[7], y sobre todo el de las ursulinas de Loudun (1632-40), cuyas figuras principales fueron la priora Jeanne des Anges y el jesuita Jean-Joseph Surin (1600-65), notable escritor espiritual pero sujeto durante largos años a enfermedades mentales[8]. Las expulsiones públicas del demonio degeneraron en auténticas escenas de histeria colectiva; Richelieu, que sentía personal interés por tales expulsiones, las estimuló, esperando encontrar aquí decisivos argumentos contra los protestantes. Sólo hacia fines del siglo se hacen más raros la caza de brujas y los procesos del diablo.

Los temas de la escuela abstracta están compendiados en la obra de un capuchino de origen inglés, Benoît de Canfield (1562-1610). Casi al final de una larga carrera como maestro de novicios y guardián, Canfield hizo publicar en el año 1609 su *Règle de perfection,* cuya primera redacción era tan abstracta y contenía tantas filigranas platónicas, que sus superiores le obligaron a editar en 1610 una edición corregida[9]. A pesar de su mediocre calidad estilística, la obra se editó más de 25 veces en el siglo XVII y ejerció una profunda influencia. También Bérulle compuso en su juventud bajo la dirección de Beaucousin, prior de la cartuja de París, un *Bref discours de l'abnegation intérieure* (1597), que aunque no era más que una muy abstracta adaptación de una pequeña obra italiana, consiguió un éxito duradero. Cayeron, en cambio, en el olvido el numental *Palais d'amour divin* (1602), del capuchino Laurent

6. Valiosos datos bibliográficos en el número especial de «Études Carmélitaines», *Satan,* París 1948.

7. Cf. E. DELCAMBRE - J. LHERMITTE, *Un cas énigmatique de possesion en Lorraine au XVII^e siècle, Elisabeth de Ranfaing,* Nancy 1956.

8. Notable edición de las cartas: J.J. SURIN, *Correspondance,* editc. dir. por M. DE CERTEAU, París 1966; cf. L. COGNET, *A propos des lettres du P. Surin,* RSR 56, 2 (1968) 269-282.

9. Cf. J. ORCIBAL, *La «Règle de Perfection» de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée?,* «Divinitas» 11 (1967) 845-874.

de París (1563-1631)[10], así como *Sentiers de l'amour divin* (1623) de otro capuchino, Constantin de Barbanson (1582-1631)[11], que manifestaban la misma tendencia. Aun cuando la mística platonizante fue pasando de moda poco a poco a partir de 1630, contó con simpitazantes hasta el tiempo de Fénelon. De 1654 a 1659 apareció la obra póstuma de un carmelita ciego, Jean de Saint-Samson (1571-1636), un gran místico, cuyos escritos adoptaban nuevamente los temas más extremos de Ruysbroek y Harphius. Otro ciego, François Malaval de Marsella (1627-1719)[12], en su *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* (1664), así como el premonstratense Epiphanius Louys, abad de Étival (1682), en sus *Conférences mystiques* (1676) se dejaron inspirar por esta mística, aun cuando en un plano menos elevado.

Desde la época de Enrique IV, hacen su aparición otras tendencias espirituales no menos fructíferas. Para hacer accesible la perfección cristiana a los cristianos sencillos que viven en el mundo; Francisco de Sales escribe su *Introducción a la vida devota* y en su *Tratado del amor de Dios* (1616) desarrolla una concepción de la mística cristiana extraordinariamente equilibrada y centrada en torno al amor del prójimo, y una visión muy optimista de las posibilidades naturales del ser humano, que se acerca al humanismo. Al conducir al alma a una entrega a Dios en «santa indiferencia», señala el camino que habían recorrido la mayor parte de los representantes del período clásico de la espiritualidad — cada uno a su manera —, mientras que las numerosas ediciones de la *Introducción* — en el transcurso de todo el siglo aparece casi una por año —, propagan la concepción salesiana de la piedad. Pero si bien la influencia de Francisco de Sales fue casi universal, no tuvo un discípulo o sucesor propiamente dicho, pues tal designación no se puede atribuir sin más a su amigo, el fecundo Jean-Pierre Camus (1584-1652), que compuso más de 200 obras y vino a ser el fundador de la novela religiosa[13].

---

10. Cf. C. DUBOIS-QUINARD, *Laurent de Paris, une doctrine du pur amour en France au début du XVII^e siècle*, Roma 1959.

11. Cf. THÉOTIME DE BOIS-LE-DUC, *Le P. Constantin de Barbanson et le préquiétisme*, Collfr 10 (1940) 338-382.

12. Cf. J. BREMOND, *Le quiétisme de Malaval*, RAM 31 (1955) 399-418.

13. Cf. L. LAFUMA, *Les histoires dévotes de Jean-Pierre Camus*, París 1940; J. DAGENS, *Camus, écrivain dévot*, «Studi francesi» 1958.

En Pierre de Bérulle (1575-1629), nombrado cardenal en 1627 y cuya actividad política ha sido ya objeto de nuestro estudio (cap. I), encontramos al fundador de una verdadera escuela de espiritualidad. Abandonando la escuela abstracta, entre 1605 y 1608 origina en el terreno de la espiritualidad una verdadera revolución copernicana, cl reconocer la primacía del misterio de la encarnación de Jesucristo para la vida interior y concentrar su piedad en la persona del Verbo que se hizo hombre. Su pensamiento se plasmó primeramente en cierto número de pequeños escritos de edificación, inéditos largo tiempo. Las exigencias polémicas le forzaron a dar forma a sus ideas en la obra en doce tomos *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*[14] (1623), en la que colaboró su amigo Saint-Cyran. Gracias al Oratorio y al Carmelo mantuvo su influencia, y aun cuando él, como se mostrará más tarde, no es el único punto de partida de la piedad cristológica del siglo XVIII, sigue siendo sin embargo uno de sus más destacados representantes. Bérulle tuvo discípulos que permanecieron fieles al pensamiento de su maestro, como por ejemplo Saint-Cyran y sobre todo el oratoriano François Bourgoing (1585-1662)[15], cuyo *Verités et excellences de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (1636), repetidamente editado, descubrió a un amplio público el sistema de Bérulle en forma de meditaciones.

Guillaume Gibieuf (1580-1650)[16], que en 1644 editó toda la obra de Bérulle, después de un escrito de orientación muy platónica *De libertate Dei et creaturae*, en su obra *La vie et les grandeurs de la très sainte Vierge Marie* (1637) introdujo la orientación mariológica del berullismo. Otros sucesores, por el contrario, imprimieron su sello personal a las ideas de Bérulle. Así, ante todos, Charles de Condren (1588-1641), que fue su sucesor en la dirección de Oratorio, hombre lleno de curiosidad por el saber, pero espíritu hostil a la letra impresa, cuya influencia se dejó sentir sobre todo por el camino de la palabra hablada. Los temas de la nada de la criatura y del sacrificio mediante la destrucción adquie-

14. Cf. L. COGNET, *Bérulle et la théologie de l'incarnation:* XVII^e siècle 29 (1955) 330-352.

15. Cf. M. LEHERPEUR, *Le P. François Bourgoing,* «L'Oratoire de France» 28 (1937) 286-299, 31 (1938) 241-256, 34 (1939) 125-138.

16. Cf. R. NOTONIER, *Le P. Guillaume Gibieuf,* «Oratoriana» (1960-61) 18-179; L. COGNET, *Gibieuf,* DSAM 6 (1965) 356-363.

ren una importancia extraordinaria en el pensamiento de Condren, y le confieren un peculiar rasgo pesimista y negativo [17].

Similares perspectivas, formuladas con un raro talento literario, determinan la obra de un discípulo de Condren, Jean-Jacques Olier (1608-57), fundador de Saint-Sulpice, cuya *Journée chrétienne* (1657) tuvo un éxito desacostumbrado. San Juan Eudes (1601-80), que fue oratoriano hasta la fundación de su propia congregación de Jesús y María en el año 1643, estuvo al principio bajo la influencia de Bérulle y posteriormente bajo la de Marie des Vallées, orientada en un sentido más místico. Su primera gran obra *La vie et le royaume de Jesús dans les âmes chrétiennes* (1637) —en su forma sencilla— depende esencialmente de Bérulle. En una atmósfera marcadamente cristocéntrica desarrolla posteriormente el culto a los sagrados corazones de Jesús y de María, entre cuyos iniciadores se cuenta [18]. Así, los esfuerzos de los sucesores de Bérulle propagaron poco a poco entre los autores de la época clásica una piedad sellada por una devoción a Cristo de gran riqueza teológica, firmemente asentada en la Biblia y la patrística.

En esta evolución, el grupo de los jesuitas franceses ocupa una posición especial. Su espiritualidad dista, con todo, mucho de ser uniforme. Sobre todo a comienzos de siglo muchos de sus miembros llegaron al humanismo devoto a través de su predilección por la literatura espiritual; pero a veces desvirtúan, de manera peligrosa, las exigencias tradicionales del cristianismo. Esto puede aplicarse a Louis Richeome (1544-1625) y Étienne Binet (1569-1639), en el que por otra parte se encuentran ideas hermosas, de profunda religiosidad. En Pierre Coton (1564-1626), el dúctil confesor de Enrique IV, encontramos a un rival de Francisco de Sales. También su *Intérieure occupation d'une âme dévote* (1608), que apareció al mismo tiempo que la *Introduction* del obispo de Ginebra, se esfuerza por hacer posible a los miembros de la corte el acceso a la piedad, aunque con menor penetración psicológica. Finalmente en Louis Lallemant (1588-1635) encontramos a un místico auténtico, que como instructor en el tercer año de probación

---

17. Cf. B. Kiesler, *Die Struktur des Theozentrismus bei Pierre de Bérulle und Charles de Condren*, Berlín 1934.

18. Cf. L. Cognet, *Le Coeur de Jésus et la Trinité d'après saint Jean Eudes*, «Le Coeur du Seigneur», París 1955, 180-191.

después del noviciado imprimió su sello en toda una generación de jesuitas franceses[19]. No dejó escritos personales, pero de los apuntes de sus conferencias tomados por sus discípulos Champion compuso, posteriormente, una *Doctrine spirituelle* (1694), que parece reflejar su pensamiento con fidelidad. Lallemant sabe unir con singular destreza los temas más auténticos de la mística ignaciana con posiciones que proceden de la mística renana-flamenca; el relieve, que atribuye a la unión del hombre con Cristo le aproxima a Bérulle, a quien admira, aunque sin admitir su influencia.

Este mismo cristocentrismo se encuentra en un contemporáneo de Lallemant, quien, a diferencia de éste, fue un escritor extremadamente fecundo: Jean-Baptiste de Saint Jure (1588-1657), sobre todo en su primera obra, que es también la mejor suya, *De la connaissance et de l'amour du fils de Dieu Notre Seigneur Jésus Christ* (1634), en la que demuestra su profundo conocimiento de la literatura mística. Lallemant tuvo numerosos sucesores, que permanecieron fieles a su inspiración. Entre ellos se cuenta Surin, con su índole poco equilibrada, así como el muy simpático grupo de jesuitas Jean Rigoleuc (1595-1638), Vincent Huby (1608-93) y Julien Maunoir (1606-83) que se distinguieron en el sector de las misiones populares. La obra de François Guilloré (1615-84) acentúa sobre todo el aspecto místico, especialmente sus interesantes *Secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions* (1673), cuyo difícil y pesado estilo restringe su valor[20].

Las grandes obras cristianas

Aun cuando el ambiente católico francés estaba impregnado de una espiritualidad vinculada a la mística, no dejaba de ser el centro de empresas activas y eficaces en el terreno práctico. Hemos mencionado ya su aportación a las misiones populares y la reforma del clero secular y religioso; pero fue también el punto de

19. Cf. J. Jiménez, *Précisions biographiques sur le P.L. Lallemant*, AHSI 33 (1964) 269-332; id., *En torno a la formación de la Doctrine spirituelle del P. Lallemant*, ibid. 32 (1963) 225-292.

20. Cf. A. Klaas, *La doctrine spirituelle du P. François Guilloré*, RAM 24 (1948) 143-155 (referencias bibliográficas relativas a numerosos otros artículos).

partida de otras numerosas obras. En el terreno de la caridad Vicente de Paul se convirtió en un símbolo, y de hecho apenas existe una clase de necesidad que haya escapado a su atención. Desde 1618 dedicó su atención al lamentable estado de los condenados a galeras y la imaginación popular se sintió tan impresionada por ello, que la leyenda le presenta aceptando sobre sí las cadenas en sustitución de un forzado. La mendicidad y la pobreza eran, como ya se sabe, una de las grandes lacras del siglo XVII, y Vicente de Paul se ocupó desde muy pronto de esta plaga.

Desde 1624 encontró en Louise de Marillac (1591-1660), hija natural de Louis de Marillac, que en 1613 se casó con Antoine le Gras y en 1625 quedó viuda, una auxiliar de extraordinarias facultades. En septiembre de 1621 Vicente de Paul fundó en Mâcon una *Confrérie de la Charité* para ayudar a los pobres; también en otras ciudades se fundaron instituciones similares, en las que participaba la alta sociedad; sin embargo, era difícil establecer auténticos lazos de unión entre las hermandades locales. En 1628 se le encomendó esta tarea a Louise de Marillac; al mismo tiempo, en 1629, recibió el encargo de organizar hermandades de caridad en París, y más tarde otro especialmente importante para ayudar a los enfermos del Hôtel-Dieu. Tomaron parte en esta obra las damas más distinguidas de París, particularmente la duquesa de Aiguillon, sobrina de Richelieu. Consiguió también dar vida a un grupo de auténticas auxiliadoras de los pobres, cuyo campo de acción había de asumir tareas que, según las ideas del tiempo, estaban prohibidas a las mujeres de la aristocracia. La institución surgió, en marco muy modesto, ya el año 1630, pero sólo en noviembre de 1633 recibió su forma definitiva con la animosa Louise de Marillac como centro. Tales fueron los humildes comienzos de las Hijas de la Caridad, a cuya formación se dedicó sin reservas Vicente, y que bien pronto ejercieron las más diversas formas de apostolado del amor al prójimo.

Las fundaciones de Vicente de Paul arrastraron naturalmente otras consigo, aunque fueron menos importantes y, en general, sólo tuvieron significación local[21]. Mediante las *Dames de Charité* pudo Vicente en 1638 —al principio sobre una base muy modes-

---

21. Cf. M. D'ESCOLA, *Misère et charité au Gran Siècle*, París 1942.

ta — fundar una obra para niños expósitos, que posteriormente alcanzó una mayor amplitud, aunque sin llegar al nivel requerido para solucionar problema tan lastimoso: en el siglo XVII nacían cada año en París y sus alrededores de 300 a 400 niños expósitos, que solían venderse a los mendigos o comediantes de feria por un precio que oscilaba entre ocho sueldos y una libra. Finalmente, el amor al prójimo de Vicente de Paul encontró un campo de actividad excepcionalmente amplio en la mitigación de las miserias de la guerra. En aquel tiempo, como no había apenas una organización regular para el aprovisionamiento de las tropas, éstas vivían a costa de la población, los mercenarios sembraban su camino de muertes, incendios, robos y pillaje y dejaban atrás campos devastados para largo tiempo.

En 1639 Vicente empezó a cuidarse del triste destino de Lorena y posteriormente también de la Picardía y de la Campaña, que habían sido destruidas por la guerra de los Treinta Años. Aun cuando Vicente se había pasado al bando de los antijansenistas —más por oportunismo que por convicción— se atrevió a dirigirse a Charles de Bernières (1616-62), un amigo de Port-Royal[22]. Para sacudir y despertar a la opinión pública, difundió entre 1650 y 1655 29 *relations*, que describían la situación de indigencia en las provincias afectadas, y de este modo pudo recoger abundantes limosnas, que se distribuían sobre el lugar a los refugiados.

En todas estas obras de misericordia, Vicente de Paul recibió con frecuencia el apoyo de una sociedad secreta de piedad y de caridad, la *Compagnie du Saint-Sacrement*. Había sido fundada en 1630 por Henri de Lévis, duque de Ventadour, con el asentimiento de Luis XIII, aunque carecía de aprobación oficial[23]. Tuvo un extraordinario desarrollo y bien pronto contó con algunos de los más importantes nombres de Francia entre sus miembros. Destacaron por su gran actividad en la dirección general, entre otros, Gaston de Renty y, sobre todo, Jean de Bernières-Louvigny (1602-1659). Este último es una interesante personalidad: místico, autor

---

22. Cf. A. FÉRON, *La vie et les oeuvres de Ch. Maignart de Bernières, 1616-1662*, Rouen 1930.

23. Cf. A. RÉBELLIAU, *Un épisode de l'histoire religieuse au XVII^e^ siècle, la Compagnie du Saint-Sacrement*, «Revue des Deux-mondes» 16 (1903) 49-82; F. BÉGOUEN, *Une société secrète émule de la Compagnie au Saint-Sacrement, l'Aa de Toulouse aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, París 1913.

de escritos espirituales, entre los que tuvo gran éxito el *Chrétien intérieur* (1660-77) [24]; fundó además en Caen una especie de casa de ejercicios espirituales, llamada Hermitage, que irradió su influjo por toda Normandía. Junto a éste deben citarse asimismo René Le Voyer d'Argenson, que también fue un escritor espiritual fecundo [25], y marqués de Salignac, tío de Fénelon. La *Compagnie du Saint-Sacrement* puso destacado empeño, por lo demás, en conservar su carácter laical y su independencia, y aceptó en su seno a muy pocos sacerdotes y a ningún religioso; Bossuet, sin embargo, perteneció a ella. Extendida por toda Francia, disponiendo de una amplia red de conexiones debido a su posición social de sus miembros, desempeñó un importante papel tanto en el terreno religioso como en el político. La *Compagnie du Saint-Sacrement* contaba con frecuencia con abundantes medios financieros, de suerte que pudo colaborar en numerosas obras de caridad y puso a disposición de Vicente de Paul ayudas adecuadas. Las misiones populares y extranjeras, especialmente las de Canadá, deben mucho a esta institución. Cierto número de sus miembros se sacrificó desinteresadamente en favor de los pobres, enfermos, presos y forzados de las galeras.

La actividad de la compañía despertó a veces cierta reserva, si no hostilidad. Su lucha contra la práctica del duelo, chocó con la violenta crítica de una parte de la aristocracia, aun cuando fue apoyada asimismo por sectores oficiales. Las perspectivas políticas, orientadas en forma casi exclusivamente católica, de la compañía desagradaron a Mazarino, cuya dimisión habían exigido a la reina algunos de sus miembros repetidas veces. Se tomaba mal, asimismo, la inspección policíaca que ejercía casi en todas partes, para impedir actos contrarios a las leyes de la Iglesia, así como su activa intervención para conseguir que los cargos más importantes fueran desempeñados por buenos cristianos, manteniendo alejadas de los mismos a personas que eran sospechosas de librepensadores. La compañía, en fin, llevó a cabo una lucha sin cuartel contra los protestantes, y todos los medios le parecían

---

24. Cf. M. Souriau, *Deux mystiques normands, G. de Renty et J. de Bernières*, París 1913; R. Heurtevent, *L'oeuvre spirituelle de Jean de Bernières*, París 1938.

25. Cf. M. de Certeau, *Politique et mystique, René d'Argenson, 1596-1651*, RAM 153 (1963) 1-37.

justificados para conseguir el cierre de iglesias y escuelas de los reformados; llegó incluso a hacer que se negara el trabajo a los artesanos calvinistas. Pero, sobre todo, se encarnizó con el grupo jansenista, al que atacó sin piedad.

En 1660 un conocido jansenista, Charles du Four, abad de Annay, hizo publicar dos panfletos acerca del Hermitage de Caen, del que se sabía que era una fundación filial de la compañía, mencionada también en los panfletos por su propio nombre. Mazarino se aprovechó astutamente de la situación. Y la *Compagnie du Saint-Sacrement* acertó a ver a tiempo: en el verano de 1660 se declaró disuelta y destruyó la mayor parte de sus archivos. El 13 de diciembre un edicto prohibió todas las sociedades que no hubieran sido autorizadas mediante patentes reales. Todavía prolongaron su actividad en provincias, algunos grupos, más o menos secretos, hasta 1665. Todavía en 1664 Molière ataca a la compañía en su *Tartufo*[26]. Posteriormente se formaron otras sociedades secretas que en el fondo parecen ser una continuación de la *Compagnie du Saint-Sacrement.*

Entre los apóstoles que recibieron el apoyo de la *Compagnie du Saint-Sacrement,* hay que citar de manera especial a la venerable hermana ursulina Marie de l'Incarnation (1599-1672), a la que no hay que confundir con la carmelita del mismo nombre. Su nombre de familia fue Marie Guyart. En 1617 se casó con Claude Martin y enviudó a los dos años de matrimonio. Practicaba una vida mística intensa y en 1630 entró en las ursulinas; fue amiga y confidente de Bernières y en 1639 marchó a Canadá, donde consumió su vida en la labor apostólica; por esta época alcanzó los estadios supremos de la unión mística; consignó sus experiencias espirituales en dos maravillosos informes autobiográficos. Además, su numerosa correspondencia con corresponsales franceses es de una riqueza extraordinaria y constituye al mismo tiempo una valiosa fuente para la historia de Canadá. Bossuet vio en Marie de l'Incarnation a la «Teresa de Francia»; está fuera de toda duda que como escritora espiritual se puede comparar a la gran carmelita. Es, además, testigo del rico despliegue de la mística francesa a mediados del siglo XVII.

---

26. Cf. M. ÉMARD, *Tartuffe, sa vie, son milieu et la comédie de Molière,* París 1932.

El *milieu catholique* se consagró sobre todo a la cuestión de la enseñanza, continuando en este campo el impulso iniciado en los primeros años del siglo XVI. La Compañía de Jesús, en la que esta forma de apostolado se había convertido en una larga tradición, sigue teniendo una importancia decisiva en este punto; sus colegios conservan un prestigio indiscutido; son muy frecuentados por la aristocracia y gozan asimismo del favor real: Mazarino hace que su sobrino se eduque en el colegio de Clermont, que en el año 1682 recibe el nombre de *Louis le Grand* y cuenta con 2000 alumnos, entre ellos 400 internos[27]. El colegio de Enrique IV en La Flèche o el de Rennes eran todavía más importantes[28]. Como la compañía insiste en la enseñanza de la literatura latina, forma excelentes humanistas[29] y algunos de sus miembros son destacados especialistas, de los que el más famoso es Dominique Bouhours (1628-1702). No obstante, tuvieron que enfrentarse con la seria competencia de los oratorianos[30].

La fundación de colegios no entró al principio en las intenciones de Bérulle, pero cambió de plan en 1616 y fundó un colegio en Dieppe, al que siguieron otros muchos en los años siguientes. Uno de los más famosos fue fundado en 1639 en Juilly al que se le dio el nombre de *Académie royale*[31]. Los colegios de los oratorianos tenían en general menos alumnos que los de los jesuitas, aun cuando Dieppe alcanzó en 1642 la cifra de 1200. En ellos se pretendía transmitir una formación orientada también en forma helenística, además de la latina, pero los resultados no pasaron de la medianía. En cambio, ocuparon un lugar importante en los planes de enseñanza las ciencias naturales, la física y las matemáticas. En conjunto la pedagogía de los oratorianos era más liberal y moderna; también sus colegios eran muy frecuentados por la sociedad más distinguida.

Hay que mencionar también en este apartado las *escuelas* de Port-Royal, más por su importancia histórica que por el número

27. Cf. G. DUPONT-FERRIER, *Du Collège de Clermont à Louis-le-Grand*, 3 vol., París 1921.

28. Cf. G. DE LA ROCHEMONTEIX, *Le Collège Henri IV de La Flèche*, 4 vol., Le Mans 1889.

29. Cf. F. DE DAINVILLE, *Naissance de l'humanisme moderne*, París 1940.

30. Cf. P. LALLEMAND, *Essai sur l'histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, París 1887.

31. Cf. CH. HAMEL, *Histoire de l'abbaye et du collège de Juilly*, París 1868.

del alumnado, pues en el transcurso de su breve existencia de 1646 a 1660 parece no haber formado a más de 100 alumnos [32]. Su discípulo más famoso es Racine [33]. Entre los solitarios de Port-Royal se encontraba Claude Lancelot [34], que fue quien consagró más atención a esta actividad. Creó toda una serie de métodos para estas escuelas, entre los que se cuenta el famoso *Jardin des Racines grecques* (1657), gracias a los cuales la pedagogía hizo progresos considerables. En relación con la educación de las muchachas hemos mencionado ya la actividad de las ursulinas y de las visitandinas. No obstante, nunca se trató el problema al mismo nivel de la educación de los muchachos, y el flexible e inteligente programa que Fénelon proyecta en su famoso tratado *De l'éducation des filles* (1687), sigue siendo muy modesto en el plano intelectual. La escuela para muchachas de familias nobles indigentes, fundado por Mme. de Maintenon en 1686 en los edificios de la antigua abadía de Saint-Cyr [35] y que fue objeto constante de sus desvelos, estaba lejos de formar mujeres sabias. A pesar de estas lagunas, la enseñanza para las clases elevadas alcanza a fines del siglo XVII un nivel notable.

No se puede decir lo mismo de las capas populares. Es cierto que en casi todas partes se habían erigido escuelas parroquiales y de caridad, pero en general, y sobre todo en el campo de la formación de maestros, tuvieron que luchar con grandes dificultades y sólo consiguieron medianos resultados. De ahí la importancia fundamental de la fundación de un pequeño grupo de maestros piadosos en el año 1684 por un antiguo canónigo de Reims, Jean-Baptiste de la Salle (1651-1719). En 1694 la fundación alcanzaba en Vaugirard su forma definitiva: los hermanos de las escuelas cristianas. Al principio tuvo que enfrentarse con graves dificultades, pero poco a poco floreció y respondió de forma perfecta a su misión de educación escolar bajo todas sus formas; en el transcurso del siglo XVII promovió intentos similares, que, aunque más

---

32. Cf. L. COGNET, *Les petites-Écoles de Port-Royal*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises» 3-5 (1953) 20-29.

33. Cf. J. ORCIBAL, *L'enfance de Racine*, «Revue d'Histoire littéraire de la France» 51 (1951) 2-16.

34. Cf. L. COGNET, *Claude Lancelot Solitaire de Port-Royal*, París 1950.

35. Cf. TH. LAVALLÉE, *Mme de Maintenon et la Maison royale de Saint-Cyr*, París 1862.

limitados, fueron igualmente activos y eficaces. En el campo el problema quedó sin resolver, al menos en parte. El gran número de analfabetos entre la población campesina es la mejor prueba de esto.

La vida cristiana

Estos esfuerzos de los católicos comprometidos produjeron bien pronto resultados en el terreno de la práctica religiosa, de la piedad y de la vida cristiana. Con la progresiva renovación del clero, las parroquias se convirtieron nuevamente en auténticos centros de espiritualidad. Se reinstauró la costumbre de la predicación regular; los clérigos encontraban sólidos materiales en los sermonarios puestos a su disposición, pues los sermones de los famosos predicadores, como el oratoriano Le Jeune, Sénault, y posteriormente también Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Mascaron, Fléchier y muchos otros, no sólo se publicaron como textos de lectura piadosa, sino que cumplían la misión de servir al clero de modelo y ofrecerles sugerencias. Resulta difícil calcular el número de estas obras, que aparecen durante todo el siglo [36]. La enseñanza religiosa en forma de catequesis se revitaliza: muchas diócesis publican catecismos, algunos con gran éxito [37], como por ejemplo el que lleva el nombre de los obispos que lo editaron, *Catéchisme de trois Henris*, que se empleó en las diócesis de Angers, Luçon y La Rochela.

Esta revitalización hace posible asimismo la propagación cada vez mayor de la literatura edificante. En este terreno la producción es abundante, y junto a obras destinadas a un público relativamente formado, existen también numerosos escritos que se dirigen más bien a lectores sencillos. En este sentido los jesuitas compiten con el Oratorio y Port-Royal en fecundidad, si bien hasta hoy no se ha podido preparar una bibliografía exhaustiva. Surge una multitud de géneros literarios, pero tres gozan de las generales preferencias: las obras de meditación, los tratados de moral acerca de las obligaciones de la vida diaria y las hagiogra-

---

36. Cf. E. GRISELLE, *Bourdaloue, Histoire critique de sa prédication*, Lille 1901; J. LEBARQ, *Histoire critique de la prédication de Bossuet*, París 1888.

37. Cf. J.C. DHÔTEL, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, París 1967.

fías. En este último género los santos canonizados ocupaban ciertamente el primer puesto, pero sólo en parte satisfacían la demanda. El siglo XVII ama la biografía piadosa y cuando ha muerto una personalidad venerada en algún lugar, sea monje o duquesa, encuentra inmediatamente un historiador, de manera que no hay lagunas en los libros de esta especie.

El siglo XVII es sobre todo la época privilegiada de los ejercicios de piedad. Ciertamente no son más populares que en la edad media, pero encuentran también partidarios entre la clase culta y son propagados por los grandes representantes de la espiritualidad y por famosos teólogos. Ocupa el primer puesto la devoción a María; se puede ver un símbolo de esta devoción en el gesto de Luis XIII, quien el 15 de agosto de 1638 consagró su reino a la bienaventurada Virgen María, con gran consternación por lo demás, de los embajadores protestantes[38]. Y aunque, sobre todo hacia fines del siglo[39], muchos teólogos protestan contra abusos de la devoción mariana, no encuentran eco en el pueblo. Nos hemos referido ya a la fervorosa veneración del sacramento de la eucaristía con la intención de desagraviar las ofensas de los calvinistas.

En el grupo reunido en torno a Bérulle se desarrolla un culto lleno de amor a la infancia de Jesús. Este culto fue inspirado sobre todo por una joven carmelita de Beaune, Marguerite Parigot, cuyo nombre de religiosa fue Marguerite du Saint-Sacrement (1619-1648), en 1636 fundó una piadosa asociación llamada Familia del santo Niño Jesús[40]. El Oratorio y el Carmelo aceptaron la propagación de la devoción a la infancia de Jesús, y más tarde también Mme. Guyon la impulsó poderosamente[41]. La devoción al Corazón de Jesús es ciertamente de origen más antiguo, pero en el siglo XVII encuentra formas especiales de expresión. Su iniciador es, sin duda alguna, san Juan Eudes, quien alrededor de 1670 impuso el primer culto litúrgico. Sin embargo, el papel decisivo lo desempeñó la santa visitandina Margarite-Marie Alacoque (1647-

---

38. Cf. CH. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVIIe siècle*, París [7]1957.

39. Cf. P. HOFFER, *La dévotion à Marie au déclin du XVIIe siècle*, París 1938.

40. Cf. E. DEBERRE, *Histoire de la vénérable Marguerite du Saint-Sacrement*, París 1907.

41. Cf. I. NOYE, *Enfance de Jésus*, DSAM 4 (1959) 652-682.

1690)[42]: plenamente autodidacta, de poca cultura, escritora mediocre, cuyos papeles fueron en su mayor parte destruidos después de su muerte, por su superiora, fue sin embargo la intermediaria de revelaciones privadas conmovedoras, que en parte fueron públicamente conocidas ya en vida de la vidente a través de *Retraite spirituelle* (1684), obra póstuma de su director espiritual, el jesuita Claude de la Colombière (1641-82). Esta nueva piedad chocó con fuerte resistencia, pero se propagó en el siglo siguiente.

Las aportaciones litúrgicas del siglo XVII deben considerarse en una triple perspectiva. Primeramente surgen nuevos textos litúrgicos; los obispos disponían entonces de amplias facultades en este campo. Aún no se ha escrito la historia exacta de estos procesos, pero es seguro que numerosas diócesis se procuraron su propio breviario o misal. En París se eliminaron en 1680, bajo la responsabilidad de Harlay de Champvallon, textos del breviario que afectaban a episodios de origen legendario, y se trató de llegar nuevamente a una unificación del culto divino; un similar esfuerzo de tipo crítico se encuentra también en muchas otras diócesis. Se emprendió asimismo la tarea de proveer a los libros litúrgicos de comentarios teológicos básicos y adecuados. El modelo de este género lo constituyen las famosas *Instructions du rituel d'Alet* (1667), que Pavillon había encomendado al grupo de Port-Royal y que fueron redactadas por Barcos, sobrino de Saint-Cyran. A pesar de su origen jansenista, fueron aprobadas por 30 obispos, y aun cuando provocaron cierta polémica, se les dio acogida incluso en diócesis regidas por prelados antijansenistas.

Finalmente había que resolver un tercer problema: Era preciso hacer asequibles los textos litúrgicos incluso a los fieles que no entendían latín. Aquí se tropezó con una dificultad especial. Muchos católicos temían que la traducción de los textos litúrgicos de la misa al francés podría favorecer el espíritu calvinista, pues justamente ésta era una de las exigencias capitales de los reformadores; por otra parte, se creía que la lengua latina debía rodear las ceremonias con un carácter misterioso, que se perdería, sobre todo si se traducía el canon de la misa. Sin embargo, entre los años 1587 y 1660 se imprimieron por lo menos cinco traducciones

42. Cf. A. HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, 5 vol., París 1923-40; P. BLANCHARD, *Sainte Marguerite-Marie, expérience et doctrine*, París 1961.

del ordinario de la misa. En estos esfuerzos Port-Royal con su *Office de l'Église et de la Vierge en latin et français*, corrientemente llamado *Heures de Port-Royal* publicado en 1650, desempeñó un papel importante; esta obra tuvo un gran éxito y conoció varias ediciones. Le siguieron *Office du Saint-Sacrement* (1659) y *Piété des chrétiens envers les morts* (1665). Pero lo que originó una viva polémica, a la que no fueron ajenos los factores políticos, fue una traducción íntegra del misal, publicada por el sabio y en ningún modo jansenista Jacques de Voisin († 1685).

La obra de Voisin, censurada inmediatamente después de su aparición por la asamblea del clero y la Sorbona, fue condenada también por un breve de Alejandro VII del 12 de enero de 1661. De todas formas este breve, que no se presentó en el parlamento, tuvo tan sólo un éxito limitado, pues no impidió que Voisin publicara en 1662 una traducción del oficio de la semana santa. Voisin fue defendido también por Arnauld. La obra más importante de este tipo la compuso uno de los confesores de Port-Royal, Nicolás Le Tourneux (1640-86). A su muerte dejó ya en imprenta su *Année chrétienne* que concluido por su amigo Ernest Ruth d'Ans[43], representa una notable explicación espiritual de los textos litúrgicos. Elaboró asimismo una traducción, publicada en forma póstuma, del breviario romano. El origen jansenista de estas obras provocó diversos conflictos. El año 1695 fue puesta en el índice la obra *Année chrétienne*. Los esfuerzos de Le Tourneux encontraron imitadores en el siglo XVIII y condujeron al florecimiento de la piedad litúrgica en Francia.

Un problema totalmente análogo se planteó en relación con la traducción de los libros de la Biblia. La lectura de los libros sagrados en lengua francesa fue una de las exigencias capitales de los reformados, y desde entonces existía entre los católicos cierta animosidad respecto de las traducciones de la Biblia. Este hecho explica el reducidísimo número de traducciones bíblicas de que podían disponer los católicos franceses durante gran parte del siglo XVII[44]; las más importantes fueron las de Deville (1613),

---

43. Cf. X. JANNE D'OTHÉE, *Ernest Ruth d'Ans, secrétaire du gran Arnauld*, Verviers 1949.

44. Cf. D. LORTSCH, *Histoire de la bible en France*, París 1910; J. BARONI, *La Contre-Réforme devant la bible*, Lausana 1943.

Frizon (1621), Pierre de Besse (1631) y Corbin (1643), que se apoyaban en la antigua traducción de Lovaina. Pero apenas eran conocidas por el público. Sólo el Nuevo Testamento, que volvió a publicarse con mucha frecuencia por separado y que había sido mejorado por algunas traducciones complementarias, encontró una mayor difusión. Después de 1660 cambió ligeramente la situación, y algunas traducciones, como el Nuevo Testamento del oratoriano Amelote (1667) o la Biblia de Desmarets de Saint-Sorlin (1669), alcanzaron amplia popularidad. También aquí desempeñó un papel decisivo el grupo de jansenistas con el llamado Nuevo Testamento de Mons (1667) y sobre todo con la Biblia comentada de Sacy, cuyos 32 volúmenes aparecieron entre 1672 y 1696. Como era de prever, las traducciones de Port-Royal provocaron diversas polémicas, en las que Arnauld intervino eficazmente. No por ello fueron menos aceptadas; las traducciones de la Biblia y las traducciones litúrgicas, como ya se ha mencionado, fueron empleadas con mucha frecuencia con destino a los neoconversos del protestantismo.

Para completar esta descripción debemos referirnos asimismo al desarrollo acusadamente característico del arte religioso. La profunda interioridad, que produjo una gran sobriedad de formas hasta 1668, se desliza ahora hacia un estadio decorativo [45]. Esta evolución resulta especialmente clara en la pintura religiosa, en la que la tendencia mencionada en primer lugar se encarna en la obra de un Simon Vouet (1590-1649), un Georges de la Tour (1593-1657), un Eustache Le Sueur (1617-55) y un Philippe de Champaigne (1602-74) y la segunda en las creaciones de Pierre Mignard (1610-95) o de Charles Le Brun (1619-90). En el terreno de la arquitectura la continuidad de la planificación cubre en cierta medida la diferencia de la inspiración. En primer lugar se puede experimentar, de manera muy intensa todavía, el influjo romano, y hasta se piden proyectos a Bernini. Se edifica con un celo verdaderamente religioso: más de 30 iglesias se levantan en París en la primera mitad del siglo, entre ellas algunas que se caracterizan por su carácter de auténtica religiosidad: Port-Royal de París, Val-de-Grâce, la capilla de la Sorbona. Después de 1660, la arquitectura eclesiástica se convierte en el instrumental de la

45. Cf. CH. MAURICHEAU-BEAUPRÉ, *L'art au XVIIe siècle*, 2 vol., París 1947

gloire del rey, a quien se representa en la cúpula de los Inválidos o en la capilla de Versalles, testificando así a su manera la transformación de la atmósfera.

Del cartesianismo al quietismo

La profunda transformación que se realiza en Francia después de 1660 en el terreno religioso, procede de una profunda transformación de la mentalidad, en la que ha tenido entrada el racionalismo cartesiano. Paralelamente a este proceso se desarrolla el gusto por el análisis psicológico y moral y por la propia observación. La vida interior tiende cada vez más a buscar su identidad en la conciencia clara, en las ideas claramente formuladas: se desconfía de todo lo que contiene elementos obscuros y no articulables. Desaparece paulatinamente de la perspectiva de la conciencia la experiencia mística y se olvida su papel dinámico y fundamental en la vida cristiana. La literatura edificante acoge ahora, por el contrario, el psicologismo y el moralismo espiritual. Esta corriente produce, por lo demás, algunas obras de valor, cuyo fundamento dogmático se basa en el cristocentrismo de Bérulle.

Uno de los mejores representantes de esta dirección es el jansenista Pierre Nicole (1625-95), colaborador de Arnauld durante muchos años, quien en 1662 con la publicación de sus famosos *Essais de morale,* dio comienzo a una serie de pequeños tratados y comentarios de la Escritura, que gozaron de especial preferencia en los círculos piadosos. Con él compiten otros dos jansenistas. El primero es el oratoriano Pasquier Quesnel (1624-1719), cuyo papel religioso y político hemos mencionado ya. También él es escritor espiritual notable, y no se debe olvidar que sus *Réflexions morales* (1693), mucho tiempo antes de que fueran la inmediata ocasión de la bula *Unigenitus,* sirvieron como base de meditación a muchos fieles que no eran jansenistas. Sus otros numerosos escritos de edificación, especialmente sus *Prières chrétiennes* (1687), editadas muchas veces, tratan de manera exhaustiva y con notable talento temas de la teología berulliana.

Las dotes literarias de Quesnel se encuentran casi en el mismo

plano que el talento de escritor de Jacques-Joseph Du Guet (1649-1733), también en otros tiempos oratoriano, y profundamente comprometido en la lucha jansenista [46]. Du Guet es un escritor admirable, que merece ser contado entre los mejores; desgraciadamente supone una desventaja para su obra tanto la extraordinaria abundancia de sus escritos —más de 100 volúmenes impresos— como también la demasiada indiferenciada uniformidad de su perfección. Sin embargo, se debería reavivar el interés por algunas de sus obras especialmente logradas, como sus *Traité de la prière publique* y los diez volúmenes de sus *Lettres de morale et de pieté* (1707-53). Sus análisis psicológicos son más penetrantes que en Quesnel y poseen una rara capacidad de discernimiento. Quesnel y Du Guet son seguidores de Nicole y aseguran su continuidad hasta el siglo XVIII. Junto a éstos, no debemos olvidar otros autores de la misma tendencia. Hay que conceder un puesto especial al médico de Port-Royal, Jean Hamon (1618-87), quien dejó una obra extensa, sólo en parte publicada años más tarde [47]. Su estilo poético y colorista, tal como aparece sobre todo en sus *Lettres et opuscules* (1734) y en su tratado *De la solitude* (1734), se aparta del lenguaje algo desvahído de las restantes obras de Port-Royal. Finalmente debe mencionarse también al tercer superior general de Saint-Sulpice, Louis Tronson (1622-1700), cuyos famosos *Examens particuliers* (1690) han impregnado con su sello la formación de conciencia y la propia observación de numerosas generaciones de sacerdotes y han sido leídos hasta nuestros días en la mayor parte de los conventos religiosos.

El desarrollo del psicologismo en la espiritualidad llevó paulatinamente a una desconfianza frente a la mística y creó de este modo un clima que pudo favorecer el estallido de una crisis. El punto de cristalización de este proceso fue una mujer, Jeanne-Marie Bouvier de la Motte (1648-1717), casada con Jacques Guyon du Chesnoy [48] y viuda desde 1676, mujer piadosa que se dedicaba a una mística algo exagerada y empleaba su considerable fortuna y la libertad de su estado de viuda para consagrarse a un apostolado espiritual, que la condujo —en compañía de su director

46. P. CHÉTELAT, *Étude sur Du Guet*, París 1877.
47. Cf. L. COGNET, *Hamon*, DSAM 7 (1968) 64-71.
48. Cf. id., *Guyon:* ibid 6 (1967) 1306-38.

espiritual, el barnabita François La Combe (1643-1715) — a Saboya, Turín y Grenoble [49]. El 1686 volvió a París y se vio implicada en 1688 en asuntos financieros provocados por la codicia de Harlay de Champvallon, que provocaron encarcelamiento de La Combe. Fue puesto en libertad por intervención de Mme. de Maintenon, quien además introdujo a Mme. Guyon en la casa real de Saint-Cyr, donde, en octubre de 1688, tuvo ocasión de conocer a Fénelon. Tras un breve perído de reserva Fénelon reconoció sus dones espirituales y se estableció una estrecha relación entre ambos. En este tiempo Mme. Guyon había escrito ya mucho, pero había publicado muy poco, y sólo había alcanzado éxito su *Moyen court et très facile pour l'oraison* (1685). Sus restantes escritos fueron publicados más tarde, entre 1712 y 1720, por el pastor pietista Pierre Poiret, un gran admirador de Mme. Guyon. No muy original, pero a la vez con talento e ingenio, Mme. Guyon expone en sus obras la clásica doctrina de la gran tradición de la mística cristiana. Pero sus formulaciones carecen algunas veces de exactitud, lo que hace comprensible que sus libros pudieran ser a veces fuente de intranquilidad [50].

También Fénelon había sido introducido en Saint-Cyr por Mme. de Maintenon. Bajo su dirección y la de Mme de Guyon la espiritualidad de la casa adquirió un claro sentido místico. Ahora bien, el proceso celebrado en Roma (1687; cap. VIII) contra Molinos había conmovido fuertemente la opinión pública, incluso en Francia, y había creado una atmósfera contraria a la mística. La mala voluntad de una corte que odiaba a Mme. de Maintenon, aprovechó este motivo para acusarla de la propagación del quietismo en Saint-Cyr. Mme. de Maintenon intentó hacer frente a la acusación, alejando a Fénelon y a Mme. Guyon de Saint-Cyr a principios de año de 1693. Logró además que se entregaran a Bossuet los escritos de Mme. de Guyon para su revisión; es sabido que Bossuet no era en modo alguno especialista en cuestiones de mística, materia que le era casi completamente extraña. En marzo de 1694 emitió un juicio claramente negativo y censuró sobre todo las opiniones de Mme. Guyon acerca del estado pasivo, que, según Bossuet, no podía reconciliarse ni con la práctica

49. Cf. G. Boffito, *Scrittori Barnabiti* II, Florencia 1933-34, 305-311.

50. Cf. L. Cognet, *La spiritualité de Mme Guyon: XVIIe siècle* 12-14 (1952) 269-275.

de la oración de petición ni con la práctica de las virtudes cristianas. Mme. Guyon pidió un examen más preciso. Se organizaron desde julio de 1694 hasta el 10 de marzo de 1695 las conversaciones de Issy, en las que se reunieron Bossuet, Noailles y Tronson, pero ninguno de ellos era competente de hecho en esta cuestión. Fénelon, nombrado arzobispo de Cambrai en febrero de 1695, pudo lograr la publicación de un protocolo con 34 artículos acerca de la vida interior, en el que se exponían las conclusiones, por otra parte poco satisfactorias, de estas reuniones.

Bossuet por su parte redactó una amplia instrucción pastoral sobre el tema, en la que pretendía refutar por extenso a Mme. de Guyon; esperaba además conseguir el asentimiento de Fénelon, quien de este modo se separaría de Mme. Guyon. Pero Fénelon rechazó cualquier tipo de condenación de una mujer a la que debía sugerencias importantes y hacia la que conservaba una veneración de admirable fidelidad. En julio de 1696 recibió el manuscrito de Bossuet y lo devolvió con una categórica negativa. Pero advirtió muy bien que debería explicar con la mayor rapidez posible sus propias posiciones, y así, en el verano de 1696, durante su estancia en Cambrai, compuso su *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, sistematización compacta y convincente de su espiritualidad mística, centrada en torno a la idea del amor puro y del amor completamente desinteresado hacia el prójimo. Bossuet, que se había enterado de la existencia de la obra, trató de impedir su publicación. Los amigos de Fénelon aceleraron su impresión, y las *Maximes* aparecieron a comienzos de febrero de 1697 con un mes de antelación sobre la *Instruction sur les états d'oraison* de Bossuet, obra muy endeble en cuanto a espiritualidad, y que atacaba violentamente a Mme. Guyon. Bossuet empezó entonces a excitar la opinión pública y a disponer al rey contra Fénelon, a quien acusaba claramente de quietismo. Fénelon consiguió, sin embargo, que el rey le diera la autorización para dirigirse a Roma y presentar el asunto ante la santa sede.

En Francia Fénelon y Bossuet intercambiaron numerosos escritos polémicos; fueron también numerosos los especialistas que intervinieron en la disputa. En una memorable instrucción pastoral del 15 de septiembre de 1697 Fénelon desarrolló y precisó sus ideas de una manera extraordinariamente pacificadora y logró con

ello la aquiescencia de numerosos teólogos. Por abril de 1698 Bossuet advirtió que no podría conseguir la victoria en el plano doctrinal. Bajo la presión de algunos de sus partidarios y cegado por su afán de venganza, emprendió una vergonzosa campaña de difamación. En junio de 1698 publicó su *Relation sur le quiétisme* en el que no se abordaba ni uno solo de los problemas fundamentales y que no era otra cosa sino una extensa parodia; se deslizaban numerosas insinuaciones calumniosas sobre las relaciones de Fénelon y Mme. Guyon, en las que se hacía uso con inaudita indiscreción de las comunicaciones más confidenciales. Este procedimiento se manifestó eficaz, y la hermosa *Réponse à la relation* (agosto de 1698) de Fénelon no pudo ya salvar la situación.

Inocencio XII, que despreciaba a Bossuet por su galicanismo, no ocultó sus simpatías por Fénelon, que reconocía los derechos de la santa sede. Convencido de la ortodoxia del arzobispo de Cambrai y de su fidelidad a la auténtica tradición mística, hizo todos los esfuerzos posibles para no tener que condenarle, y trató de aplazar las cosas[51]. Pero la difusión de la *Relation sur le quiétisme*, activada por Bossuet, era muy nociva para el prestigio de Fénelon en Roma. Inocencio XII no habría cedido probablemente sin la intervención personal y perseverante de Luis XIV, a quien Bossuet se había ganado para su causa.

La desgracia real se abatió sobre Fénelon, su familia y sus amigos, mostrando bien claramente cuál era la actitud del rey. Se hicieron llegar incluso amenazas apenas disimuladas hasta la corte romana. Era sabido que el papa era un anciano, que se produciría pronto un conclave y los cardenales temían una actitud negativa de Francia. En consecuencia, ejercieron presión sobre Inocencio XII para lograr de él una condenación en principio; el papa cedió, aunque lamentándolo. Pero entonces le tocó al cardenal Albano, secretario de breves y posteriormente Clemente XI, el turno de un enfrentamiento con Bossuet por esta condenación.

El breve *Cum alias*[52], fechado el 12 de marzo de 1699, era sólo eso, un breve — mientras que Bossuet esperaba una bula solemne — con la cláusula de *motu proprio*, a la que el parlamento francés

51. Cf. J. ORCIBAL, *Le procès des Maximes des Saints devant le Saint-Office*, Roma 1968.

52. Texto: BullRom 20, 870b.

negaba generalmente la aceptación. Se condenaban globalmente 23 tesis de las *Maximes*, sin una calificación individual y además no aparecía en el documento la palabra «herético». En una carta pastoral del 9 de abril Fénelon aceptó la condenación sin restricción alguna, e Inocencio XII le envió con esta ocasión una carta laudatoria fuera de lo habitual. Poco después, en octubre, dio a conocer su intención —para mostrar sus simpatías— de nombrar cardenal a Fénelon, un honor, que, por el contrario negó tenazmente a Bossuet. Pero los amigos de Fénelon lograron disuadirle, pues temían la ira de Luis XIV. Desterrado de por vida de la corte, y recluido en su diócesis de Cambrai, Fénelon siguió dispensando a Mme. Guyon su amistad. Ésta fue encarcelada en diciembre de 1695 en circunstancias singularmente obscuras. En marzo de 1703 recobró la libertad, pero fue desterrada a Blois, desde donde pudo mantener correspondencia secreta con Fénelon, que le envió a su sobrino y a sus discípulos selectos. Mme. Guyon ejercía en aquellos años una fuerte influencia sobre el ambiente del pietismo protestante, sobre todo en Inglaterra[53]. Inocencio XII no se había equivocado en su previsión: la condenación de Fénelon hirió a la misma mística cristiana, que entró desde aquel momento y durante más de un siglo en un período de retroceso.

VI. El pensamiento cristiano en Francia durante el siglo XVII

FUENTES: PH. DE GAMACHES, *Summa theologica*, 3 vol., París 1627; M. ISAMBERT, *Disputationes in secundam secundae s. Thomae*, París 1648; A. DUVAL, *Commentarii in secundam secundae partis summae d. Thomae*, París 1636; M. GRANDIN, *Opera theologica*, 6 vol., París 1710-12; R. TASSIN, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, París 1770; F. LECERF DE LA VIÉVILLE, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haya 1726; M. VALÉRY, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, 3 vol., París 1846; J. MARTÈNE, *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, edic. dir. por CHARVIN, 10 vol., Lieja 1923-54; C. CLOYSEAULT, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, 3 vol., París 1882-83; R. SIMON, *Bibliothèque critique ou recueil de diverses pièces critiques*, edic. dir. por M. DE SAINJORE, 4 vol., Amsterdam 1708-10; id., *Lettres choisies*, 3 vol., Amsterdam ^{2}1707-25; J.P. NICERON, *Mémoires pour servir a l'histoire des hommes*

53 A. DE LA GORGE, *Mme Guyon à Blois:* «Études» 310 (1961) 182-196.

illustres dans la république des lettres, 43 vol., París 1727-45; C. GOUJET, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle pour servir de continuation à celle de M. Du Pin,* 3 vol., París 1736; B. D'ARGONE, *Mélanges d'histoire et de littérature,* reunidos por M. DE VIGNEUL-MARVILLE, 3 vol., París 1701; J. LELONG, *Bibliothèque historique de la France,* 5 vol., París 1768-78; R. DESCARTES, *Oeuvres,* edic. dir. por C. ADAM-P. TANNERY, 11 vol., París 1897-1913; id., *Correspondance,* edic. dir. por C. ADAM-G. MILHAUD, hasta el presente 8 vol., París 1936ss; B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets,* edic. dir. por L. LAFUMA, 3 vol., París 1951; N. MALEBRANCHE, *Oeuvres complètes,* edic. dir. por A. ROBINET y otros, 20 vol., París 1958-67.

BIBLIOGRAFÍA: P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715,* 3 vol., París 1935; H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal,* París 1933; id., *La religion des classiques 1660-1685,* París 1948; É. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie,* París 1913; J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican,* París 1906; A. HUMBERT, *Les origines de la théologie moderne,* I: La Renaissance de l'antiquité chrétienne 1450-1521, París 1911; C. JOURDAIN, *Histoire de l'Université de Paris au XVIIe et au XVIIIe siècles,* 2 vol., París 1862-66; A. DOUARCHE, *L'université de Paris et les jésuites,* París 1888; R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle,* 2 vol., París 1943; R. SNOEKS, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVIIe siècle,* Lovaina 1951; P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVIIe siècle,* París 1936; F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne,* 2 vol., París-Lyón 1854; H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes,* París 1924; id., *La philosophie religieuse de Malebranche et son expérience religieuse,* París 1926; J. MESNARD, *Pascal, l'homme et l'oeuvre,* París 1951; id., *Pascal et les Roannez,* 2 vol., París 1965; L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal,* París 1954. Cf. también la bibliografía del cap. XVIII de este volumen.

Más bibliografía en las obras citadas en los capítulos I y V: H. URTER, *Nomenclator litterarius recentioris Theologiae catholicae,* 4 vol., Innsbruck 1903-13; A. MAIRE, *Bibliographie générale des oeuvres de Blaise Pascal,* 5 vol., París 1925-27.

Teología sistemática y escolástica

La renovación católica, que se implantó a comienzos del siglo XVII, se manifiesta menos en el terreno del pensamiento que en el campo de la vida cristiana y de la espiritualidad. Los hombres de la contrarreforma no se ocuparon en modo alguno de la

renovación de los métodos teológicos. Dedicaron su atención al estudio de la patrología y de la historia en la medida en que lo requerían las necesidades de la polémica con los reformados; pero no entraba en su intención proseguir en este punto los esfuerzos de los grandes humanistas cristianos del renacimiento. En este aspecto las grandes facultades teológicas y sobre todo la Sorbona siguieron siendo castillos y fortalezas de la teología especulativa tradicional. La situación de los grandes profesores parisienses es característica. Ponen su doctrina casi exclusivamente bajo el patrocinio de Tomás de Aquino, y sus clases no son otra cosa que comentarios a la *Summa theologica.* Pero esto no significa, en modo alguno, que estuvieran aferrados de hecho y profundamente al auténtico tomismo; con bastante frecuencia están condicionados por la forma decadente de la escolástica de la edad media tardía.

Esto es válido sin duda alguna respecto de uno de los más famosos de ellos, el doctor de la Sorbona Philippe de Gamaches (1568-1625), quien tuvo el honor de contar entre sus discípulos a Bérulle y Condren, y que ejerció una indiscutible influencia sobre el primero. Aun cuando, juntamente con Duval, fue uno de los primeros que desempeñaron la cátedra de teología positiva erigida por Enrique IV en 1598, su método siguió siendo absolutamente escolástico. Sus numerosas citas de los padres cumplen la función de demostraciones o ilustraciones, no de reasunciones del método mental de la antigüedad cristiana. Se encuentran en él, además, ciertos vestigios nominalistas así como una fuerte influencia agustiniana. Su competidor Nicolas Isambert (1565-1642), que en 1639 publicó su amplio comentario de la *Summa,* defiende un tomismo mucho más consecuente, aun cuando no admite para todos los hombres la absoluta predestinación con independencia de la previsión de los méritos. Junto a los doctores de la Sorbona habría que citar a numerosos jesuitas que introducen ideas de la nueva teología de Molina y Lessio bajo el manto de Tomás de Aquino.

Dentro siempre de este mismo marco, otros teólogos defienden posiciones más autónomas. Esta afirmación es válida respecto de André Duval, cuyo papel en la disputa galicana hemos mencionado ya. Su comentario a la primera parte de la *Summa* aún no publi-

cado, se encuentra en la Bibliothèque Nationale de París, el de la segunda parte lo publicó él mismo en 1636. Duval, partidario de la escuela abstracta, que aprueba las tesis de Canfield, que ha leído a Ruysbroek y Harphius, estaba penetrado de ideas platónicas, y todas estas influencias se depositan en su comentario a Tomás de Aquino. Por ello es un testigo muy instructivo de las tendencias platónicas, que se manifiestan en la espiritualidad y la teología, especialmente hasta 1630, y cuya presencia en Bérulle hemos indicado ya. Precisamente en el círculo de Bérulle aparece una peculiar investigación teológica, que ni se pone bajo el patrocinio de Tomás de Aquino ni oculta su origen platónico. Se trata de la obra *De libertate Dei et creaturae* del oratoriano Guillaume Gibieuf, sobre cuya espiritualidad mariológica hemos hablado ya [1].

El complejo sistema de Gibieuf sitúa la suprema idea de libertad en Dios, que tiene su realización perfecta en Jesucristo, el Dios-hombre. Por consiguiente el hombre es tanto más libre, cuanto más se aproxima su libertad a la de Cristo y viene a ser más incapaz de pecado. Gibieuf rechaza tanto la idea tomística de la *praedeterminatio physica* como la molinista de la *scientia media*. Es claro que su pensamiento está fuertemente inspirado por Ruysbroek y Harphius. La obra provocó una viva polémica. El jesuita Théophile Raynaud mostró el origen flamenco y bajorenano de las tesis de su adversario. Al desarrollar los temas bajo forma de exposición continua, la obra de Gibieuf rompe con la tradición escolástica, pero su método predominantemente deductivo es absolutamente ahistórico. Por lo demás, esta obra es un caso único en su especie; el intento no volvió a repetirse, pues el platonismo sufrió un retroceso después de 1630, tanto en la teología como en la espiritualidad. El único tratado que podría relacionarse con la obra de Gibieuf, es el *De sancto sacerdotio* (1631) del oratoriano Paul Métézeau (1583-1632), que desarrolla una teología jerárquica, platónica y dionisíaca del sacerdocio [2].

A partir de este momento, la enseñanza de las facultades teo-

---

1. Cf. G. MARAFINI, *Agli albori del Giansenismo, Guglielmo Gibieuf e il suo pensiero intorno alla libertà,* Roma 1947; J. ORCIBAL, *Néoplatonisme et jansénisme, du «De libertate» du P. Gibieuf à l'«Augustinus»*: Nuove ricerche storiche sul giansenismo: AnGr 71 (Roma 1954) 33-57.

2. Cf. I. NOYE, *Sacerdoce et sainteté d'après le P. Métézeau:* La Tradition sacerdotale, Le Puy 1962, 169-189.

lógicas pierde cada vez más contacto con la realidad, se mueve en torno a una especulación abstracta sin contacto con las tendencias culturales de la época; buen ejemplo de ello ofrece la recusación del cartesianismo por parte de los círculos oficiales, de la que hablaremos más tarde. En este aspecto es característica la obra de un Martin Grandin (1604-91), famoso tanto por su piedad como por su ciencia, y cuyas *Opera theologica* fueron publicadas póstumamente en el año 1710 por el compilador Charles du Plessis d'Argentré, su antiguo discípulo: se trata de un comentario más bien moderado respecto de algunos artículos de la *Summa*, que carecen de toda originalidad. En adelante incluso las mejores inteligencias consideraban los estudios en la Sorbona sólo como condición necesaria para conseguir grados universitarios, pero no como fuente de una auténtica formación intelectual. Es un hecho muy significativo que Bossuet, por ejemplo, ni siquiera conservara los cuadernos de las clases que había frecuentado en el colegio de Navarra. Hubo mentes conscientes de este estancamiento que se esforzaron por revitalizar desde dentro la teología pero siempre con métodos tradicionales, y procuraron formar una síntesis con la espiritualidad.

Uno de ellos fue Louis Bail (1610-69), quien quiso crear una gran obra de teología espiritual sobre base escolástica, la *Théologie affective ou saint Thomas en méditations*, publicada en cuatro partes entre 1638 y 1650. La obra no carece de mérito, pero adolece de cierta pesadez y tampoco está libre de lugares comunes. Bail se encuentra en este campo muy por detrás del dominico Guillaume de Contenson (1641-74), autor de la *Theologia mentis et cordis* (1668-87), que —dejada por él inacabada— fue concluida por su hermano en religión Massoulié. A las *speculationes*, exposiciones doctrinales de acusado carácter escolástico, siguen las *reflexiones*, discusiones espirituales muy diferenciadas, que —aun cuando algunas veces son muy difusas— contienen asimismo hermosas páginas. Por desgracia estas reflexiones espirituales no tienen una relación natural con la parte teológica, de manera que la obra no constituye una unidad: desde el punto de vista metodológico es muy inferior a su planteamiento especulativo[3].

3. Cf. A. Bozaudun, *Une gloire dominicaine, histoire du T.R.P. de Contenson*, Montauban 1863.

También era muy crítica la situación de la teología moral. Los teólogos acostumbran desarrollar los problemas de la teología moral dentro del contexto de las correspondientes cuestiones de la *Summa* de santo Tomás; pero la exposición discurre por cauces puramente especulativos y teóricos, y nadie tiene la intención de fundamentar una doctrina moral teológica autónoma. Al mismo tiempo se desarrolla un gusto cada vez más marcado por la casuística. Hasta cierto punto la casuística venía exigida por la necesidad de la reforma del clero así como por la urgencia de formar confesores suficientemente preparados. La instrucción en los *casus conscientiae* se halla en todos los programas de la formación clerical. En este terreno los jesuitas, grandes directores de almas, eran los maestros indiscutidos. Sin embargo, la compañía de Jesús apenas produce casuistas famosos en Francia: los autores más conocidos en este terreno son extranjeros. Podría citarse quizá a Étienne Bauny (1564-1649), quien enseñó en el colegio de Clermont desde 1618 hasta 1625. Es conocido sobre todo por su manual, escrito en lengua francesa, con destino a los sacerdotes, que no podían leer bien el latín, titulado *Somme des péchés qui se commettent en tous états* (París 1634).

Esta casuística no es más que una colección de instrucciones para el tratamiento de casos concretos, sin abordar los problemas fundamentales de la moral. Aplica el probabilismo, sin ninguna justificación teórica, como principio básico. Muy pronto, el método de la casuística invade también el terreno de las cuestiones controvertidas y se convierte en uno de los puntos polémicos del pensamiento religioso del siglo XVII, y esto sobre todo por razones políticas. La causa principal estribaba en la antigua enemistad existente entre la universidad y los jesuitas. Un reglamento editado en 1618 y celosamente mantenido obliga a los candidatos al bachillerato a estudiar durante tres años con los profesores de la facultad y a no tener otros profesores de teología, con lo que se excluía prácticamente a los alumnos de la Compañía. Los jesuitas tuvieron que someterse por fuerza a este humillante reglamento pero a fines de 1642 intentaron un nuevo ataque, que provocó una violenta polémica.

Para desacreditar a los jesuitas, los partidarios de la universidad publicaron en agosto de 1643 un folleto que bajo el título de

Théologie morale des jésuites extraite fidèlement de leurs livres, coleccionaba soluciones claramente laxistas procedentes de la pluma de los casuistas de la compañía; la obra había sido compuesta por el doctor François Hallier y el joven Antoine Arnauld, quien a la sazón se encontraba en los comienzos de su carrera. Aun cuando se zanjó muy pronto este asunto, la opinión pública estaba ya muy sensibilizada con el problema y preparó de este modo el camino al talento de Pascal, quien en 1656 reemprendió la lucha en la quinta de sus *Provinciales*. Así el asunto de la casuística laxista se interfiere desde este momento con la disputa de los jansenistas y suministró contra los jesuitas todo un arsenal de argumentos que fueron en adelante de constante aplicación. Hay que constatar, sin embargo, que nadie trató el problema desde su raíz. Ni Pascal ni Nicole en las anotaciones añadidas a su traducción latina de las *Provinciales* (1658), ni el jesuita Georges Pirot (1599-1669) en su *Apologie pour les casuistes* (1657) planearon la cuestión relativa al valor auténtico del probabilismo y de sus principios fundamentales. Para los eventos futuros tuvo una importancia decisiva, a los ojos del público, la identificación entre jesuitas y laxismo y jansenismo y rigorismo. Los casos aislados, como el del jesuita rigorista Bordaloue no modificaron en nada la situación. El moralismo de los autores espirituales de finales del siglo XVII es de naturaleza puramente psicológica y empírica, y sólo en el *Traité de morale* (1683) de Malebranche encontramos un ensayo de filosofía moral cristiana, que por lo demás está concebido en una atmósfera totalmente marcada por Descartes.

Evolución de la teología histórica

Diferentes causas contribuyeron a que la escolástica fuera envejeciendo poco a poco y quedando anticuada. Las controversias antiprotestantes desempeñaron un papel importante en esta evolución. Recordemos que los reformadores, sobre todo en el lado calvinista, negaban todo valor a la teología medieval y que veían en ella la aplicación de una lógica absolutamente pagana a los datos de la revolución. Había que combatirlos, por consiguiente, con sus propias armas, la Escritura y los padres. Desde

1575 la *Bibliotheca patrum* de Marguerin de la Bigne (1546-90) ofrecía a los teólogos controversistas una preciosa fuente. La obra fue reeditada en 1644 en diecisiete volúmenes de a folio. Desde 1600 aumentan las ediciones de los autores de la antigüedad cristiana, y se van haciendo accesibles numerosas obras todavía no publicadas. Este trabajo se extiende a lo largo de todo el siglo y alcanza un elevado nivel de exactitud científica, especialmente en las grandes ediciones de los benedictinos de Saint-Maur. Al principio, este rico material se emplea sobre todo para la polémica: los *Discours de controverse* de Bérulle (1609) ofrecen un buen ejemplo en este sentido. Pero pronto la investigación erudita de este tiempo se convierte en una ciencia, que, independientemente de todo prejuicio polémico, encuentra su realización en el interés por la antigüedad cristiana, que pasa de la contrarreforma italiana al *milieu dévot* francés.

En este campo se distinguen algunos especialistas famosos, como el jesuita Jacques Sirmond (1559-1651), que en su larga vida pudo desarrollar una amplia actividad editorial y a quien se deben sobre eodo las *Concilia antiqua Galliae* (1629). Junto a él hay que mencionar a su hermano en religión Théophile Raynaud (1582-1663), cuya actividad polémica contra Gibieuf ha sido ya antes mencionada. Le debemos sobre todo una excelente edición de Anselmo de Canterbury (1630). Entre los dominicos hay que mencionar a François Combéfis (1605-79), especialista en la patrística griega, que publicó una notable edición de los escritos de Máximo el Confesor (1675); fue mérito suyo, y no al azar, demostrar en su *Historia haeresis monothelitarum* (1648) que las actas del VI concilio ecuménico sobre la condenación del papa Honorio no eran en modo alguno una falsificación. Los oratorianos prestaron su contribución con Jean Morin (1591-1659) al que volveremos a encontrar nuevamente como exégeta, y que fue además un conocedor admirable de los textos litúrgicos orientales. Por lo que respecta a otro oratoriano, Hieronymus Vignier (1606-61), conocido también como exégeta, sus dos volúmenes titulados *Supplementum operum sancti Augustini* (1654), están llenos de datos falsos, a los que se dejó llevar arrastrado por su celo antijansenista[4].

---

4. Cf. E. HAVET, *Les découvertes de Jérôme Vignier*, BECh 46, París 1885; L. SALTET, *Un mystificateur janséniste*, BLE 43 (1942) 75ss.

Entre los grupos de eruditos franceses ocupan un lugar preeminente los benedictinos reformados de Saint-Maur, cuyo centro fue la abadía benedictina de Saint-Germain-des-Prés. El impulso inicial lo dio el primer superior, Grégoire Tarrisse [5], pero el auténtico organizador del trabajo fue Luc d'Achéry (1609-1685), fundador de la admirable biblioteca de Saint-Germain, con la que puso a disposición de sus hermanos un instrumental de trabajo único en ese tiempo [6]. Su obra fue continuada por el famoso Jean Mabillon (1632-1707), en cuya amplia producción sobresale la edición de los escritos de Bernardo de Claraval (1667) [7]. Junto a él trabajaron otros, no menos famosos, como Bernard de Montfaucon (1655-1742), Thomas Blampin (1640-1710), quien dirigió la edición de las obras de san Agustín, y varios más. La obra continuó hasta la revolución y abarcó la mayor parte de la literatura patrística; los volúmenes en folio de los maurinos son todavía hoy un ejemplo de erudición. Su infatigable actividad se proyectó también en otros muchos campos de las ciencias sagradas. Con todo, ya antes que ellos, otros círculos doctos habían ejercido una influencia similar, como por ejemplo los hermanos Dupuy, a cuyo papel en el galicanismo nos hemos referido ya y de cuya obra extrajo Bossuet su pensamiento crítico y su erudición [8].

Estos trabajos editoriales hicieron posible la aparición de amplias síntesis de la teología patrística; destacan aquí varios de los nombres ya antes mencionados por su actividad editora. Pero este campo está dominado por la poderosa figura del jesuita Denis Petau (Petavio, 1583-1652), cuyo *Dogmata theologica* (1644-50) representa un monumento de trabajo patrístico inalcanzado hasta entonces por la extraordinaria exactitud en su información y análisis [9]. Tuvo un competidor en el oratoriano Louis Thomassin (1619-1695), quien igualmente publicó *Dogmata theologica* (1680-84), de rico contenido, pero más personalizado y menos objetivo que la obra de Petavio. Se le debe también la publicación de tratados

5. Cf. F. ROUSSEAU, *Dom Grégoire Tarrisse, premier supérieur général de la Congrégation de Saint-Maur*, París 1924.

6. Cf. M. LAURAIN, *Les travaux d'érudition des Mauristes, origine et évolution*, RHEF 43 (1957) 231-272.

7. Cf. H. LECLERCQ, *Mabillon*, 2 vol., París 1953-57.

8. Cf. I. URI, *Un cercle savant au XVIIe siècle*, París 1886.

9. Cf. J.C. VITAL-CHATELLAIN, *Le P. Denis Petau d'Orléans, jésuite, sa vie et ses oeuvres*, París 1884.

históricos y dogmáticos escritos en francés [10]. La obra de Petavio selló, sin que fuera intención del autor, el desprestigio en que se había hundido la escolástica ya antes de la mitad del siglo. Jansenio criticó vivamente los métodos escolásticos en su *Augustinus*, y Saint-Cyran tuvo que objetar a Tomás de Aquino haber vivido en un siglo que atribuía excesivo valor a la filosofía y a la inteligencia humana.

Una evolución semejante se perfila en el terreno de la exégesis. Es indudable que la más difundida fue la tradición de la exégesis espiritual y moral e incluso de la alegórica. A ella recurren las gentes de Port-Royal, especialmente en la Biblia de Sacy y en las *Explications sur le Nouveau Testament* (1683) de su secretario Nicolas Fontaine (1625-1709), que recurren a la tradición patrística y sobre todo a Agustín. También Bossuet se inserta en esta corriente, como lo demuestra su *Apocalpse avec une explication* (1689). Se cultivaba también, paralelamente, aunque sin tener tanta importancia, la tradición de la exégesis científica, nacida de los esfuerzos humanísticos del renacimiento y representada en París por el jesuita español Juan de Maldonado. Esta corriente condujo en 1645 a la publicación de la hermosa Biblia políglota del abogado Guillaume Le Jay.

En esta línea hay que situar también la obra del oratoriano Jean Morin, sabio hebraísta y gran conocedor de la literatura rabínica, cuya importancia destacó para la interpretación de la sagrada Escritura, aunque defendió al mismo tiempo la osada idea de que los intérpretes masoréticos falsearon el texto hebraico; propugnó esta tesis en sus *Exercitationes ecclesiasticae* (1631) sobre el Pentateuco samaritano, y en sus *Exercitationes biblicae* (1633), que provocaron una gran polémica.

El auténtico fundador de la crítica bíblica es sin embargo otro oratoriano, Richard Simon (1638-1712), hombre de mal carácter, pero espíritu genial de amplia cultura. Primeramente se esforzó en obtener un concepto claro y satisfactorio de la inerrancia bíblica, para mostrar luego que se podían aplicar a la sagrada Escritura los métodos normales de la crítica histórica [11]. En 1678

---

10. Cf. P. Clair, *Louis Thomassin, étude biographique et bibliographique*, París 1964.

11. Cf. J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, París

trató de exponer por vez primera sus ideas en *Histoire critique du Vieux Testament*. Pero Bossuet, que fue alertado por una indiscreción, pudo procurarse el índice del libro e intervino para hacer confiscar la obra, de la que se destruyeron todos los ejemplares. Los oratorianos creyeron que las ideas de Simon suponían un peligro para su congregación y la expulsaron el 21 de mayo de 1678; Simon fue nombrado párroco de Bolleville, en la diócesis de Rouen. Sus ideas se adelantaron con mucho a su tiempo, y tuvo a todo el mundo en contra, tanto a Bossuet como al Gran Arnauld y a los protestantes, como Vossius y Jurieu. Pero se mantuvo fiel a sus ideas. La *Histoire critique du texte du Vieux Testament* se volvió a imprimir, en Holanda, en 1680 y 1685. En 1689 Simon publicó una *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, a la que siguieron otros trabajos similares, y finalmente, en 1702, una traducción del Nuevo Testamento, que le llevó a nuevos incidentes con Bossuet. Éste continuó la lucha, pero murió sin haber terminado su *Défense de la tradition des Saints Pères*, en la que quería rechazar los métodos exegéticos de Richard Simon y justificar los principios tradicionales. De hecho nadie abrazó las ideas de Simon, consideradas demasiado arriesgadas. Junto a este genial precursor se encuentra otro oratoriano, Bernard Lamy (1640-1715), erudito y hábil exegeta y amigo de Malebranche[12].

El desarrollo de la erudición arrastró consigo el de la historia, que dejó ahora de ser una composición literaria, para convertirse en una auténtica ciencia. El movimiento se perfiló ya desde comienzos de siglo gracias a los esfuerzos del historiador Eudes de Mézeray, hermano de san Juan Eudes. Su evolución, sin embargo, tuvo lugar después de 1630; Baronio tuvo competidores en Francia en el terreno de la historia de la Iglesia. Casi todos los grandes especialistas de la teología histórica se interesaron por ella, y Jean Morin, Petau y Thomassin escribieron en este terreno obras importantes. El auténtico Baronio francés fue, sin embargo, el oratoriano Charles Lecointe (1611-81), cuyos *Annales ecclesias-*

1960; P. AUVRAY, *Richard Simon d'après des documents inédits*, «Oratoriana» 1 (1960) 46-68; id., *Richard Simon après 1678*, ibid. 6 (1962) 55-69; id., *Richard Simon, Bossuet et l'abbé Bignon*, ibid. 14 (1968) 89-103; id., *Richard Simon et Jean Leclerc*, ibid. 15 (1969) 26-42.

12. Cf. F. GIRBAL, *Bernard Lamy, étude biographique et bibliographique*, París 1964; B. LAMY, *Entretiens sur les Sciences*, edic. dir. por F. GIRBAL-P. CLAIR, París 1966.

tici Francorum se publicaron entre 1665 y 1683 y abarcaban 8 volúmenes en folio. Lecointe se abstuvo prudentemente del análisis de los dos primeros siglos, para no tener que abordar las leyendas, que hacían remontar el origen de un gran número de diócesis francesas a los apóstoles. En este punto, sin embargo, el ejemplo de los bolandistas hizo escuela en Francia, y numerosos especialistas trataron de examinar la verdad histórica de las vidas de los santos locales.

En este terreno un doctor de la Sorbona, Jean de Launoy (1603-1678) se creó una fama terrible, que le dio el sobrenombre de «saqueador de nidos de los santos». Tuvo el valor de atacar las leyendas de Provenza acerca de san Lázaro y santa María Magdalena (1641), la de la ciudad de París acerca de san Dionisio (1641) y la de los carmelitas acerca de Simon Stock y el escapulario. Por todo ello tuvo que hacer frente a una violenta polémica. Sin embargo su ejemplo halló imitadores. Destacaron especialmente en estas investigaciones, los benedictinos de Saint-Maur que publicaron un número de obras extraordinario sobre estos temas. Mabillon ocupa aquí un primer puesto por la extensión y calidad de sus trabajos. Redactó los *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, en los que contó con la colaboración de Thierry Ruinart y que aparecieron entre 1668 y 1701; además compuso los *Annales ordinis sancti Benedicti* (1703-13) y estableció las reglas básicas para los trabajos de este sector en su famosa obra *De re diplomatica* (1681). Muchos de los sucesores y discípulos de Mabillon se distinguieron en el difícil campo de la historia local y provincial. Más tarde, y a partir de 1710 se cuidó de la nueva edición y puesta a punto de la *Gallia christiana* Denys de Sainte-Marthe (1650-1725). Por su amplitud temática y su calidad estas obras hallaron resonancia en toda Europa, y Luis XIV mismo puso mucho empeño en que le fuera presentado Mabillon.

También Port Royal dio a esta ciencia uno de sus mejores representantes en la persona de su último discípulo, Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-98) [13]. A pesar de la breve duración de sus estudios, su inmensa capacidad de trabajo le permitió la consumación de una poderosa obra. A los seis volúmenes de la *His-*

13. Cf. B. NEVEU, *Un historien à l'école de Port-Royal, Sébastien Le Nain de Tillemont*, La Haya 1966.

toire des empereurs (1690-1738) le siguen los dieciséis volúmenes de las *Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (1693-1712); su obra completa da testimonio de una erudición amplísima y al mismo tiempo también de un rigor científico poco habitual. Además Tillemont, cuya servicialidad era inagotable, suministró documentación para otras numerosas obras. Sacy, que había asumido el encargo de escribir una historia de san Luis para el delfín, el hijo de Luis XIV, aunque la muerte le impidió dar fin a la tarea, recibió admirables ayudas, sugerencias y documentos de Tillemont, que evidencian un desacostumbrado conocimiento de la edad media. Estos manuscritos no fueron publicados hasta el siglo XIX[14]. Legó a los monjes maurinos, a los que Tillemont se sentía muy vinculado, toda la documentación que había reunido sobre san Agustín, con la que los benedictinos compilaron una biografía del santo y la insertaron al 12 volumen de sus obras (1700). Colaboró además en las biografías de los padres del jansenista Godefroy Hermant (1617-1690), autor de las vidas de Atanasio (1671), Basilio y Gregorio Nacianzeno (1674) y Ambrosio (1678). En este capítulo hay que mencionar también la preciosa obra de otro oratoriano, Jacques Lelong (1665-1721), que publicó una *Bibliothèque historique de la France* (1719), fuente todavía hoy imprescindible.

El cartesianismo y el pensamiento religioso

Una de las causas principales del desprestigio en que incurrió la escolástica durante el siglo XVII, se encuentra en el éxito de la filosofía cartesiana. Para medir toda su importancia, debe tenerse en cuenta la existencia de una corriente librepensadora, escéptica, y a veces incluso atea, en Francia, cuyos orígenes se remontan al siglo XVI y posiblemente todavía más allá[15] y que se apoya en Jean Bodin[16], Montaigne[17] y Pierre Charron[18]. En

14. *Vie de saint Louis roi de France, par Le Nain de Tillemont*, edic. dir. por J. DE GAULLE, 6 vol., París 1847-51.
15. Cf. F. LACHÈVRE, *Le libertinage au XVII^e^ siècle*, París 1920.
16. Cf. R. CHAUVIRÉ, *J. Bodin auteur de la République*, París 1928.
17. Cf. P. VILLEY, *Montaigne et la postérité*, París 1935.
18. Cf. J. SABRIÉ, *De l'humanisme au rationalisme, Pierre Charron*, París 1913.

el primer tercio del siglo XVII esta corriente atrae, sobre todo en París, a una gran parte de la alta sociedad. La corte de Gaston de Orleans, hermano de Luis XIII, es librepensadora, y también lo es el círculo en torno a la famosa cortesana Ninon de Lenclos [19]. En estos ambientes se encuentran poetas como Théophile de Viau [20], Saint-Amant y Tristan; a este mundo pertenece Cyrano de Bergerac. Hay también filósofos. Uno de ellos es François de la Mothe le Vayer, preceptor de *monsieur*, hermano de Luis XIV (1588-1672), quien en su tratado *De la vertu des païens* (1640) defendía la idea de que —como los paganos pueden tener las mismas virtudes que los cristianos—, el cristianismo era superfluo, si no absolutamente funesto. Debe citarse en este grupo ante todo a Pierre Gassendi, canónigo de Digne y profesor de matemáticas en el real colegio (1592-1655), erudito notable, y partidario del epicureismo [21]. En torno a este grupo se reúnen los *libertins érudits*, los eruditos librepensadores, a los que se puede encontrar en los círculos eruditos y hasta en el famoso gabinete de los hermanos Dupuy. El librepensamiento se mantiene a lo largo de todo el siglo: relegado al ostracismo y el anonimato durante la época en que Luis XIV estuvo bajo la influencia de Mme. de Maintenon, a partir de 1715 ejerció su influjo en el ambiente del regente con más tenacidad que nunca.

René Descartes (cap. XVIII) no fue en modo alguno un librepensador. Su formación cristiana es profunda, su fe es seria, y su sorprendente vinculación al tomismo tiene mayor importancia de lo que se supone generalmente para descifrar su pensamiento personal [22]. Es comprensible que al comienzo de su carrera fuera animado por Bérulle. Al construir su ensayo acerca del dominio racional de toda la realidad sobre la duda metódica, Descartes no tuvo una intención anticristiana; se limitaba a perseguir el viejo sueño de una explicación total de la vida espiritual y material desde un principio único. Pero el *Discours de la Méthode* (1637) se-

19. Cf. E. MAGNE, *Ninon de Lenclos*, París 1925.

20. Cf. A. ADAM, *Théophile de Viau et la libre-pensée française en 1620*, París 1935.

21. Cf. B. ROCHOT, *Les travaux de Gassendi sur Épicure et l'atomisme, 1619-1658*, París 1944; R. PINTARD, *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin, études de bibliographie et de critique*, París 1943.

22. Cf. H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes, contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, París 1958; C. SERRURIER, *Descartes, l'homme et le penseur*, París-Amsterdam 1951.

ñala desde todo punto de vista un giro radical en el pensamiento de Occidente. Con su búsqueda de la evidencia lograda mediante una lógica clara y distinta creó Descartes una nueva especie de pensamiento, que debía invadir incluso el campo religioso, dejando tras de sí la dialéctica pesada y artificial de la escolástica, pero que suministró también argumentos al escepticismo de los librepensadores por su aplicación sistemática de la duda.

El éxito del cartesianismo fue inmenso. En gran parte fue un éxito de salones sociales, pero también los mejores espíritus se vieron afectados por él. Es muy interesante por ejemplo comprobar cuán extendido estaba el cartesianismo en el círculo de Port-Royal[23]. Arnauld y Nicole eran partidarios suyos, sin renunciar al agustinismo y tomismo, y prestaron a este problema una contribución extraordinariamente valiosa con la famosa *Logique de Port-Royal* (1662), que debe muchísimo a Pascal[24]. En Port-Royal, así como en los círculos mundanos, el cartesianismo provocó un vivo interés por las ciencias, especialmente por las matemáticas y la física, y esta predilección se propagó también entre los clérigos intelectuales. Por ejemplo, es muy instructivo que un capellán piadoso y humilde de Port-Royal, como Antoine de Rebours (1595-1661) procedente de Auvernia, tuviera en su biblioteca una excepcional colección de obras científicas[25]. En París se formaban círculos filosófico-científicos. Uno de los más famosos fue el de Marin Mersenne (1588-1648), fundador de una floreciente academia, en la que se encontraban algunos de los mayores sabios de este tiempo, entre ellos Roberval, y a la que pertenecía, como uno de los primeros miembros, el padre de Pascal, Étienne Pascal[26].

También Pascal (cap. III) debe mucho al cartesianismo, aun cuando tras su conversión se pronunció contra él. Pascal nos interesa aquí, en cuanto se encuentra en el origen de una nueva filosofía cristiana. Pero no debemos olvidar que él no quiso ser en modo alguno filósofo y que sus intereses no se sitúan en este terreno. Quería ser un apologeta y defender la religión cristiana

---

23. Cf. G. LEWIS, *Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal:* Descartes et le cartésianisme hollandais, París-Amsterdam 1950, 131-182.

24. Cf. *La logique ou l'art de penser,* edic. dir. por P. CLAIR-F. GIRBAL, París 1965.

25. Cf. L. COGNET, *Antoine de Rebours, confesseur de Port-Royal, ami de la famille Pascal:* Clermont, ville de Pascal, Clermont 1962, 219-229.

26. Cf. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* París 1943.

contra los librepensadores que había conocido, mejor que cualquier otro, en el transcurso de su período mundano[27]. En este sentido se inserta en una larga tradición[28]. Son predecesores suyos el jesuita François Garasse[29] y el capuchino Yves de Paris[30], pero la polémica prepascaliana adolecía de pesadez y falta de ingenio. Al día siguiente del milagro de la sagrada espina (24 marzo 1656) Pascal tenía algunas ideas acerca del valor del milagro, pero sólo en 1657 concibió el plan de volverse contra los librepensadores, y en ese momento empezó a recoger notas con vistas a una apología. Su proyecto provocó algún malestar en Port-Royal, donde sólo se le consideraba como un aficionado en el terreno de la teología; además, en Port-Royal se habían ejercitado en las controversias contra los protestantes, pero no se tenía experiencia alguna en la polémica contra los librepensadores. Por tanto se pidió a Pascal una conferencia, en la que había de exponer exactamente su plan, y Pascal emprendió una primera ordenación de sus notas para dicha conferencia.

Esta recopilación, que afortunadamente ha llegado hasta nosotros, nos descubre la mentalidad de Pascal en la época de esta exposición, que probablemente se sitúa en junio de 1658. La enfermedad de Pascal, seguida de su temprana muerte, le impidió dar remate a esta obra, a la que al parecer no se le concedía excesiva importancia en Port-Royal. Por veneración al recuerdo de Pascal su hermana Gilberte y su amigo, el duque de Roannez, insistieron en recopilar los *Pensées* de los escritos que dejó, y los dieron a la imprenta en 1670. Pero se trataba sólo de una edición parcial, cuyo texto además fue muy modificado; hasta 1844 no llegó a los lectores el texto completo y exacto de los manuscritos de Pascal. La edición de Port-Royal había bastado sin embargo para llamar la atención del público sobre el método de Pascal, sobre la riqueza de su visión del hombre y del mundo y la profundidad de su análisis de la condición humana y cristiana. Pero su éxito fue limitado: por el modo y

---

27. Cf. J. MESNARD, *Introduction à l'étude de Pascal mondain*, «Annales Universitatis Saraviensis» 3 (1954) 76-94.

28. Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Pascal et ses précurseurs*, París 1954.

29. Cf. J. LECLER, *Un adversaire des libertins au début de XVIIe siècle, le P. Garasse*, «Études» 209 (1931) 570-572.

30. Cf. JULIEN-EYMARD D'ANGERS (C. Chesneau), *Le P. Yves de Paris et son temps, 1590-1670*, 2 vol., París 1946.

manera con que humilla la inteligencia ante la majestad de un Dios incomprensible para el entendimiento, pero experimentable para el corazón, Pascal se enfrentaba al racionalismo de Descartes, que al final, acabó por imponerse: pocos entendieron en el siglo XVIII las *Pensées*, y Voltaire las convirtió en blanco de sus burlas.

Sólo consiguieron llegar realmente hasta la opinión pública los que intentaron una síntesis entre el cartesianismo y el cristianismo. Su tarea fue muy meritoria, pues la empresa no carecía de peligro. De hecho en los círculos oficiales se perfiló muy pronto una reacción contra la propagación de las ideas de Descartes. Empezó una larga lucha llena de episodios enmarañados y desagradables. Se alcanzó un punto culminante el 1.º de septiembre de 1671, cuando después de la misa del Espíritu Santo, que servía de introducción al semestre, se leyeron las resoluciones de la Sorbona contra la doctrina de Descartes y el decano Morel explicó que esta condenación afectaba sobre todo a aquellos que negaban la materia prima y las formas substanciales. El público se burló de esta perseverancia de la Sorbona en la escolástica, y Boileau trazó una sátira en su *Arrêt burlesque*. Sin embargo, la mayor parte de las congregaciones religiosas, sobre todo el Oratorio y la compañía de Jesús, consideraron prudente prohibir en sus escuelas toda doctrina sospechosa de cartesianismo, incluso empleando medidas ofensivas contra algunos profesores. Lamy —a quien ya hemos mencionado por su obra exegética—, fue llamado en 1673 por la facultad filosófica de Angers como profesor de filosofía, con el encargo de enseñar la doctrina tradicional de Aristóteles y Tomás de Aquino, pero en sus lecciones propuso diferentes tesis cartesianas; como consecuencia de un incidente nada claro fue exiliado a Grenoble, aunque se mantuvo firme en sus ideas cartesianas.

En estas condiciones y con una atmósfera semejante se puede apreciar mejor la valerosa actitud del oratoriano Nicolas Malebranche (1638-1715). Para comprenderlo perfectamente, se requiere ante todo un enjuiciamiento exacto de lo que este autor es en realidad: un escritor espiritual admirable, que se expresa mediante su metafísica [31]. También él es un apologeta, pero que parte del

31. Cf. A. Robinet, *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*, París 1965.

interior, que quiso dar a la religión una coherencia metafísica y lógica capaz de convencer por igual al espíritu y al corazón en una época dominada por la ilustración. Su osada identificación de la razón con la palabra divina une el método de Descartes con los principios agustinianos propiamente dichos, y justamente éste es el sentido de la síntesis intentada por él. Cartesiano convencido, reelabora a partir de aquí el universo religioso del agustinismo.

En 1674 Malebranche expuso las líneas fundamentales de sus ideas en *Rechérche de la verité,* que apareció precisamente en el momento de los acontecimientos de Angers. Inmediatamente se dejaron oír voces en contra. Aquel suave Malebranche, de apariencia pacífica, reveló ahora al polemista de poderosa palabra, que seguiría siendo hasta el fin de su vida. En las sucesivas ediciones de su obra replicó a todos los ataques, mientras que sus otros escritos elevaron el nivel de su pensamiento a cimas cada vez más altas; Malebranche alcanzó el punto culminante con las *Méditations chrétiennes et metaphysiques* (1683). A diferencia de la apologética de Pascal, la de Malebranche se adaptó de manera admirable al espíritu del siglo: de ahí su gran éxito, demostrado por las numerosas ediciones de sus obras. Esta apologética, sin embargo, le obligó a vivas polémicas con los representantes de la antigua escuela. Además su *Traité de la nature et de la grâce* (1680) lo enzarza en una larga controversia con el *gran* Arnauld, en la que ambas partes se acusaron de todo lo imaginable.

El sistema por el que Malebranche quiso reconciliar el mecanicismo de Descartes con el concepto agustiniano de la *praedestinatio* y de la *gratia efficax,* era arriesgado y nuevo; había en él numerosos puntos débiles, y aquí encontró Malebranche, en la persona del *gran* Arnauld, un adversario especialmente peligroso, de manera que la batalla quedó indecisa. Malebranche tuvo clara conciencia de ello y todavía largo tiempo después de la muerte de Arnauld planeó, en el año 1712, una recopilación de todas sus réplicas a este autor. También Bossuet se mostró enemigo de las opiniones de Malebranche. Encargó en 1684 al joven Fénelon, con el que por este tiempo mantenía amistosas relaciones, que redactara una *Réfutation du système du P. Malebranche.* Fénelon obedeció; la lectura del manuscrito hizo ver, no obstante, a Bossuet que las posiciones en él defendidas evidenciaban una pluma exce-

sivamente juvenil y no hacían sino rozar la superficie de un difícil problema; no se publicó el trabajo de Fénelon. A pesar de esta oposición desde diferentes lados, la fama de Malebranche aumentaba de día en día; los conocedores del problema de toda Europa y sobre todo Leibniz consideraban como un honor mantener relaciones con él [32] (cf. cap. XVIII).

La fama de Malebranche dejó en la sombra para el mundo posterior a numerosos cartesianos, menos importantes, que por aquel mismo tiempo emprendieron esfuerzos similares. Algunos de ellos, sin embargo, son de interés incluso en la actualidad. Hemos mencionado ya a Lamy. A su lado hay que situar al oratoriano Nicolas Poisson (1637-1710), autor de la muy rara obra *Commentaires ou remarques sur la méthode de M. Descartes* (Vendôme 1671), que desempeñó un papel importante en la historia del cartesianismo; Clerselier le propuso que escribiera una biografía del gran filósofo. No se puede olvidar al muy interesante Gérauld de Cordemoy (1626-84) [33], que gozaba de la estima de Malebranche y Leibniz. Pero éstos son sólo representantes privilegiados de un movimiento, cuya historia exacta todavía no ha sido escrita y que —sin duda independientemente de su intención— preparó y allanó los caminos para el racionalismo del siglo XVIII.

---

32. Cf. A. ROBINET, *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, París 1955.

33. Cf. G. DE CORDEMOY, *Oeuvres philosophiques, avec une étude bio-bibliographique*, edic. dir. por P CLAIR-F. GIRBAL, París 1968.

Sección segunda

LA SANTA SEDE EN LA ÉPOCA DE LA HEGEMONÍA FRANCESA

Por Burkhart Schneider S.I.

Profesor de universidad en Roma

BIBLIOGRAFÍA GENERAL SOBRE LA HISTORIA DE LOS PAPAS

F. BARTOLOTTI, *La medaglia annuale dei Romani Pontefici da Paolo V a Paolo VI, 1605-1967,* Rímini 1967; K.J. BELOCH, *Bevölkerungsgeschichte Italiens,* II. *Die Bevölkerung des Kirchestaates, Toscanas und der Herzogtümer am Po,* Berlín [2]1965; M. BROSCH, *Geschichte des Kirchenstaates,* Gotha 1882; *Bullarum Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio, opera et studio* CAROLI COCQUELINES, VI, 4ss, Roma 1761; *Bullarii Romani Continuatio,* edic. dir. por A. BARBERI-A. SPETIA, Roma 1835ss; *Bullarum, Diplomatum et privilegiorum Romanorum Pontificum Taurinensis ed.,* vol. 16ss, Turín 1869; A. CIACONIUS - A. OLDOIN - M. GUARNACCI, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S.R.E. Cardinalium,* Roma [4]1751; *Collectio Lacensis: Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum* I, Friburgo 1870; H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum,* Friburgo [32]1963 = D; *Dizionario biografico degli Italiani* ISS, Roma 1960; I.V. DÖLLINGER-F.H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten seit dem 16 Jh.,* 2 vol., Munich 1889; nueva edición en Aalen 1968); A.P. FRUTAZ, *Le piante di Roma,* 3 vol., Roma 1962; A. HAIDACHER, *Geschichte der Päpste in Bildern,* Heidelberg 1965; F. HEYER, *Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum ersten Vatikanischen Konzil* (= Die Kirche in ihrer Geschichte. Manual de K.D. SCHMIDT - E. WOLF, 4, entrega N 1.ª parte, Gotinga 1963; *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi,* edic. dir. por P. GAUCHAT-RITZLER-SEFRIN, IV-VI, Münster-Padua 1935-58; CH. HOLLIS, *The Papacy, an illustrated History from St. Peter to Paul* VI, Londres 1964; *Istituzioni finanziarie, contabili e di controllo dello Stato Pontificio dalle origini al 1870,* ed. Ministero del Tesoro, Roma 1961; L. KARTTUNEN, *Les nonciatures apostoliques permanentes de 1650 à 1800,* Ginebra 1912; A. KRAUS, *Secretarius und Sekretariat. Der Ursprung der Institution des*

Staatssekretariats und ihr Einfluss auf die Entwicklung moderner Regierungsformen in Europa: RQ 55 (1961) 43-84; Mansi; V. MARIANI, *Le chiese di Roma dal XVII al XVIII secolo* (Roma Christiana 5), Bolonia 1963; L.v. MATT - H. KÜHNER, *Die Päpste. Eine Papstgeschichte in Bild und Wort,* Wurzburgo 1963 (una colección muy buena de retratos de papas); A. MERCATI, *Raccolta di concordati,* Roma 1919; C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus,* Tubinga [5]1934 (de la nueva edición ampliada en 2 volúmenes ha aparecido hasta el presente sólo el primer volumen); V. MONACHINO (dir.), *La carità cristiana a Roma* (Roma Christiana 10), Bolonia 1967; G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* Venecia 1840-61; R. y F. SILENZI, *500 pasquinate,* Milán 1932; Pastor XIV/1-XVI/2; H. RAAB, *Kirche und Staat von der Mitte des 15 Jh. bis zur Gegenwart,* Munich 1966; L.v. RANKE, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* (obras 37-39, nueva edición dir. por F. BAETHGEN, 1953); *Repertorium der diplomatischen Vertreter aller Länder;* A.v. REUMONT, *Geschichte der Stadt Rom* III, Berlín 1870; F.H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn 1883-85; L.J. ROGIER, *Siècle des Lumières, Révolutions, Restauration (1715-1848),* París 1966; G. SCHREIBER, *Das päpstliche Staatssekretariat:* HJ 79 (1960) 175-198; F.X. SEPPELT, *Geschichte des Papsttums,* V. *Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung,* Munich [2]1959; L. WAHRMUND, *Das Ausschliessungsrecht der katholischen Staaten... bei den Papstwahlen,* Viena 1888; K. WALF, *Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in den Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongress,* Munich 1966; M. DELL'ARCO, *Pasquino statua parlante,* Roma 1967; R.A. GRAHAM, *Vatican Diplomacy, A study of Church and State on the international Plane,* Princeton, N.Y. 1959.

INTRODUCCIÓN

La paz de Westfalia, que puso fin a las guerras de religión en Europa (a excepción de Inglaterra) y fijó las líneas principales del mapa de confesiones europeo hasta mediados de nuestro siglo, significó cierto cambio también para la posición del papado. Éste tuvo que acomodarse a la situación de hecho. La protesta de Inocencio X, no pocas veces aducida como falta de la Iglesia, contra las disposiciones de los tratados de paz que se oponían a los derechos de la Iglesia o los reducían, como si el papa hubiera pretendido con ello rechazar la conclusión de la paz y hubiera sido partidario de una continuación de las hostilidades, no podía ser otra cosa sino una protesta meramente jurídica que además

se publicó con bastante retraso, en el breve *Zelus Domus Dei* fechado casi dos años más tarde, de manera que la protesta no podía tener ningún efecto práctico en la realidad.

La terminación de la guerra de los Treinta Años significó un fortalecimiento del poder estatal también en cuestiones eclesiásticas y condujo a la formación de una iglesia estatal, que se fue fortaleciendo cada vez más, y que se desarrolló de diferente manera según los diversos países, pero de la que fue nota común la reducción de la influencia romana. Por su parte el papado perdió en el período siguiente, en medida progresiva, prestigio e influencia sobre los acontecimientos. Puede considerase como expresión de lo que acabamos de decir la participación de la santa sede en las conversaciones de paz de la época: mientras que en el congreso de la paz de Münster desempeñó un papel activo por medio de su legado Chigi, el representante del papa hacia fines del siglo apenas encontró quien le oyese, y en el siglo XVIII las decisiones entre las potencias se tomaron generalmente sin intervención del papa y a veces incluso en contra de él.

Así, en este período, el papado fue para las potencias católicas más bien objeto de su política, sin que el papa pudiera determinar el curso de ésta. Se encontraba inmerso en el foco de las constantes y prolongadas tensiones que surgían de una parte de la permanente oposición entre Francia y los Habsburgo, y entre Francia e Inglaterra por otra. El único campo, en el que el papado podía retener todavía cierta iniciativa propia era el de la defensa contra el peligro de los turcos todavía amenazante.

Las elecciones de los papas se convirtieron en un juego de fuerzas políticas, en el que se enfrentaban los grupos de cardenales de mentalidad francesa e imperial, y en el que sólo raras veces podía tomar una decisión el *tercer partido* de los independientes, llamado *squadrone volante* desde el conclave de 1655 a causa de su neutralidad política y de la capacidad de maniobra que de aquí se derivaba. La presión política sobre las eleciones de los papas determinó que en más de una ocasión debiera buscarse una solución de compromiso y que a veces se efectuaran elecciones, inconcebibles sin la opresora influencia de las potencias. En general puede decirse que ningún candidato podía ser elegido contra la explícita voluntad del rey francés; pero tampoco era necesario

recurrir siempre a la exclusiva propiamente dicha, porque debido a la mayoría de dos tercios exigida por el reglamento de la elección papal existía siempre la posibilidad de que una minoría bloqueara la elección. La larga duración que, en términos generales, tenían las elecciones pontificias en este período debe atribuirse precisamente, aparte las demoras causadas por razones técnicas —lentitud en la transmisión de noticias y dificultades de los viajes—, a estas intervenciones políticas.

También los nombramientos de cardenales fueron celosamente vigilados por los gobiernos, para impedir preferencias a favor de una potencia determinada. Siempre existió el *derecho* no escrito de los soberanos católicos, de presentar al papa una serie de candidatos de la corona para la dignidad cardenalicia, al objeto de asegurarse por su medio una representación especial de sus propios intereses dentro del colegio cardenalicio, sobre todo para el caso de una elección papal. El nepotismo de los períodos pasados no puede considerarse como definitivamente superado, aun cuando algunos papas se liberaron total o parcialmente de esta forma de gobierno y de asistencia familiar recibida de la tradición.

Dentro de la Iglesia, la posición del papado se vio dificultada y amenazada por las tensiones doctrinales y disciplinares que surgieron a mediados de siglo y que, tras una rápida difusión, desembocaron en auténticas escisiones internas. Las ideas del galicanismo y del movimiento jansenista se enfrentaron entre sí en su país de origen hasta entrado el siglo siguiente. Sucedía así que la postura de la santa sede contra una de las tendencias se interpretaba casi como una toma de partido a favor de la otra. Es indudable que la Iglesia perdió no poca iniciativa y fuerza a lo largo de estas disputas doctrinales, que no sólo interesaron a los teólogos especializados, sino que afectaron a la vida misma de la Iglesia (cap. II-IV).

Casi por este mismo tiempo se inició el movimiento cultural designado como ilustración, cuya importancia advirtió Roma demasiado tarde y de manera totalmente insuficiente, ya que sólo se prestó atención a los efectos negativos y a lo que suponía un ataque a la fe en la revelación. En consecuencia, se ensanchó el abismo que separaba a la dirección de la Iglesia, aferrada a las antiguas formas del pensamiento, de la nueva cultura que, partiendo

de Inglaterra y Francia, extendía su influencia sobre todo el occidente. Esta nueva cultura rebasó pronto los límites del estrecho círculo de los eruditos y creó una nueva actitud de vida y de espíritu, aceptada por doquier, que penetró profundamente en los círculos burgueses. Sus tendencias fundamentales, por ejemplo, la exigencia del examen crítico en lugar de la mera credibilidad de la autoridad, o la idea de la tolerancia y de una humanidad práctica, se contemplaban con desconfianza y recusación, incluso cuando eran expuestas por los más moderados representantes de la ilustración, como era sobre todo Leibniz, y con la mejor intención. El hecho de que se respondiera siempre con una firma negativa a la acuciante petición de renovación de las formas tradicionales de la vida eclesiástica, contribuyó a que la Iglesia y el papado fueran considerados constantemente como retrógrados. Esta toma de posición se dejó sentir sobre todo en Italia y más concretamente en los Estados pontificios, donde la influencia de Roma se hacía notar con mayor fuerza. En los otros países la nueva actitud de espíritu fue penetrando poco a poco, incluso en ciertos sectores eclesiásticos, que consiguieron formar algo así como una ilustración católica. Pero los progresos que resultaban posibles en otras partes. no lo fueron en Italia o lo fueron sólo con grandes dificultades (cap. XVIII).

El pueblo sencillo apenas se vio afectado por la ilustración, conservando así su fe. Un claro signo de ello es la participación sorprendentemente elevada de fieles en las misiones populares que volvían a florecer en este tiempo, y precisamente en Italia. Destacaron en este aspecto los dos Segneri, Paolo (1624-94) y su homónimo sobrino (1673-1713), que desarrollaron un estilo misional propio, en el que conjugaron impresionantes elementos de piedad barroca, algunas veces quizá excesivamente exaltada (con procesiones penitenciales, flagelaciones públicas y representaciones dramáticas). Junto al provecho religioso de este nuevo método de pastoral, los contemporáneos reconocieron ya en su tiempo el éxito social que se obtuvo con el arreglo de numerosas enemistades familiares, de venganzas sangrientas e injusticias económicas. Una importancia similar tuvo el capuchino Francesco Maria Casini (1648-1719), quien fue predicador en la corte pontificia durante 14 años y mostró al papa en sus sermones con

sorprendente libertad, los aspectos obscuros del clero y de la administración de los Estados pontificios.

VII. LOS PAPAS DESDE ALEJANDRO VII HASTA CLEMENTE X

BIBLIOGRAFÍA: Alejandro VII; BullRom Cocq. VI 4; VI 5; VI 6, 1-161; Bull. Rom (ed. Taur.) XVI-XVII 1-511; *Hierarchia catholica* IV 32-35; D 447-455; V. KYBAL-G. INCISA DELLA ROCCHETTA, *La nunziatura di Fabio Chigi (1640-51),* Roma 1943; *La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi, nonce à Cologne, plus tard Alexandre VII,* edic. dir. por A. LEGRAND-L. CEYSSENS, Roma 1957; S. PALLAVICINO, *La vida di Alessandro VII* (nueva edición), Prato 1939-40; Ciaconius, IV 707-778; Pastor XIV/1 301-524; Seppelt V 322-334; P. RICHARD, DHGE II 229-244; K. REPGEN, LThK² I 318; M. ROSA, *Dizionario biogr. degli Italiani* II 205-215; L. SANDRI, «Bollettino Senese di Storia Patria» 68 (1961) 3-27; F. CALLEY, *La physionomie spirituelle de Fabio Chigi d'àprès sa correspondance avec le P. Charles d'Arenberg, Fr. Mineur Capucin:* Misc Mercati V 451-476; G. INCISA DELLA ROCCHETTA, *Gli Appunti autobiografici d'Alessandro VII nell'Archivio Chigi:* Mélanges Tisserant VI 439-457. AE. SPRINGHETTI, *Alexander VII poeta latinus;* AHPont 1 (1963) 265-294; B. CIALDEA, *Gli Stati Italiani e la pace dei Pirenei,* Milán 1961; R. DARRICAU, *Louis XIV et le S. Siège. La négotiation du traité du Pise* (1664), «Annuaire-Bulletin de la Soc. de l'histoire de France» 1964-65, 81-156; DARRICAU, *Les indultes de nomination aux bénéfices consistoriaux,* BLE 66, (1965) 16-34, 107-131; J. RAINER, *Rom und der Türkenkrieg* 1663-1664, AcModena 6 (1964) 174-194; A. BASTIAANSE, *Teodore Ameyden (1586-1656). Un neerlandese alla Corte di Roma,* La Haya 1967; R. WITTKOWER, *Gian Lorenzo Bernini. The sculptor of the Roman Baroque,* Londres ²1966; P. MARCONI, *La Roma del Borromini,* Roma 1968.

Clemente IX: BullRom Cocq. VI 6,162-369; BullRom (ed. Taur.) XVII 512-839; *Hierarchia catholica* V 3-5; Ciaconius IV 779-796; Pastor XIV/1 525-610; Seppelt V 334-343; G. BEANI, *Clemente IX, Notizie storiche,* Prato 1893; R. MOLS, DHGE XII 1297-1313; A. CORNARIO, LThK² II 1227; G. CANEVAZZI, *Papa Clemente IX poeta,* Modena 1900; G. BEANI, *Clemente IX e l'isola di Candia,* Pistoia 1897; CH. TERLINDEN, *Le pape Clément IX et la guerre de Candie,* Lovaina y París 1904.

Clemente X; BullRom Cocq. VII; BullRom (ed. Taur.) XVIII; *Hierarchia catholica* V 6-9; A. DE LA HOUSSAYE, *Relation du conclave de Clément* X, París 1676; Pastor XIV/1 611-665; SEPPELT V 344-346; Ciaconius V 1-104; R. MOLS, DHGE XII 1313-26; A. CORNARO, LThK² II 1227; E. ARIZIO, *Memorie sulla vita di Clemente X,* Roma 1863: CH. DE BILDT, *Christine de Suède et le Conclave de Clément X,* París 1906; id., *Christine de Suède et le Cardinal Azzolini, lettres inédites,* París 1899.

Alejandro VII (1655-67)

A la muerte de Inocencio X, el cardenal Mazarino, dirigente de la política francesa, quiso imponer la elección de Giulio Sacchetti, prevista ya en 1644 pero vetada por España, Sacchetti, llamado el cardenal Trentatrè porque en aquel cónclave obtuvo en numerosas votaciones 33 votos, se dirigió ahora personalmente a Mazarino para ganarlo a favor de la candidatura de Fabio Chigi, inicialmente poco grato a Francia debido a la actividad que desarrolló en el congreso de la paz de Münster (Westfalia)[1]. Con el asentimiento de Mazarino pudo ser elegido Chigi el 7 de abril de 1655, después de un cónclave que duró 80 días. Eligió el nombre de Alejandro en memoria de su paisano Alejandro III.

El nuevo papa procedía de una familia de Siena, que dos generaciones antes fue magnífica promotora de las artes (Farnesiana, capillas de S. Maria della Pace y S. Maria del Popolo). Tras 12 años de actividad como nuncio en el Rin, Inocencio X le nombró secretario de estado en 1651 y un año después le hizo cardenal, pero hacia finales del pontificado perdió influencia, debido a las intrigas promovidas contra él por Olimpia Maidalchini. Alejandro VII, impresionado por la experiencia de estos inconvenientes, estaba decidido al principio a romper definitivamente con la práctica del nepotismo, pero cedió más tarde a la presión de los diplomáticos y también de algunos renombrados cardenales, como Pallavicini, que le sugirieron que trajera a palacio a sus parientes y les encomendara tareas de gobierno. Y aunque tomó ciertas seguridades en evitación de posibles abusos, éstas se mostraron a la larga insuficientes. Desde los comienzos del pontificado las relaciones con la principal potencia católica, Francia, fueron tensas. Si ya Chigi no era el papa deseado propiamente por Mazarino, su gobierno estuvo además cargado de problemas, here-

1. P. Richard juzga con mucho rigor y no sin exageración: «No se puede negar que Chigi trabajó en el congreso contra Francia, y puso en marcha todos sus recursos para hacer fracasar sus intentos y pretensiones. Esto respondía poco a un programa de mediación, y justificaba la antemano la animosidad con que le persiguieron más tarde los hombres de Estado francés, con Mazarino a la cabeza. .». De todas formas, más adelante admite: «Lo que justifica la actitud del nuncio mediador es que los franceses abandonaban la Iglesia en favor de los protestantes, lo que, siendo agente del papado. no podía, no debía admitir» (DHGE 2, 235s).

dados de su predecesor. Así, la presencia del cardenal de Retz (Jean-François Paul de Gondi) en Roma, encarcelado en Francia como enemigo de Mazarino, pero que en agosto de 1654 pudo huir y llegar a Roma a través de España, influyó desfavorablemente sobre las relaciones con Francia a pesar de todos los esfuerzos del papa para llegar a una solución aceptable. Además, estaban estancadas desde Inocencio x las negociaciones sobre nombramientos de obispos en los nuevos territorios anexionados a Francia, que por consiguiente no estaban regulados por el concordato de 1516. Finalmente, Mazarino no vio con buenos ojos los esfuerzos del papa para lograr una paz entre Francia y España. Por ello Roma fue excluida como sede de un congreso de paz. En marzo de 1656 se llegó a retirar al embajador francés en la santa sede. Las negociaciones de paz que desembocaron en 1659 en la paz de los Pirineos y la unión dinástica de Francia y España (matrimonio de Luis XIV con la infanta María Teresa, la hija de Felipe IV), se produjeron con la intencionada exclusión del papa. En el tratado de paz las dos potencias se comprometieron además a apoyar las reivindicaciones de los Este sobre la ciudad costera de Comacchio y las de los Farnesio sobre Castro, contra la santa sede.

Después de la muerte de Mazarino (9-3-1661) aumentó aún más la tensión entre Francia y Roma. Luis XIV, de 22 años, convencido de su dignidad y poder, y educado completamente en el espíritu de las ideas galicanas, trataba de imponer incondicionalmente sus reclamaciones en política eclesiástica. La misión del duque de Créqui, que entró en Roma como embajador en junio de 1662, aun cuando fue saludado por Alejandro VII como apoyo de la política defensiva del papa contra los turcos (ver más adelante), había de ser a la vez una demostración de la posición de fuerza de Francia. Debido a cuestiones de ceremonial se produjeronfricciones. Aparte esto, el nuevo enviado reclamó la inmunidad de los edificios colindantes con el palacio Farnese. Al principio se rechazó esta exigencia de extensión de la inmunidad. Se produjeron frecuentes altercados entre la escolta del embajador y los soldados papales de Córcega acuartelados en las proximidades de Ponte Sisto, y éstos se dejaron arrastrar el 20 de agosto de 1662 a disparar contra el palacio Farnese, llegando a estar en

peligro de perder la vida el mismo Créqui; la duquesa y su comitiva, que llegaban entonces al palacio, sufrieron injurias de parte de los soldados. Aunque la administración papal tomó inmediatas medidas y el papa se mostró personalmente dispuesto a ofrecer una satisfacción, Créqui se retiró a Florencia. La política francesa vio en el incidente la oportunidad de lograr especiales concesiones en el terreno de la política eclesiástica, y presentó exigencias cada vez más elevadas. Se ocupó la ciudad papal de Aviñón y se hicieron preparativos contra los Estados pontificios. Bajo esta presión se concluyó el 12 de febrero de 1664 el tratado de Pisa. Alejandro VII tuvo que aceptar las humillantes condiciones (entre otras la erección frente a los cuarteles de una pirámide conmemorativa en la que se hiciera expreso reconocimiento de culpabilidad y que sólo pudo ser demolida al cabo de más de cuatro años, el 31 de mayo de 1668). En la cuestión del nombramiento de obispos el papa tuvo que plegarse completamente a los deseos del rey francés, que por su parte devolvió Aviñón (julio de 1664) y, para dar una nueva señal de distensión, retiró en mayo al conde de Créqui y en su lugar envió como embajador a Roma al duque de Chaulnes.

La actitud del papa hacia Francia estaba condicionada también por el peligro turco. Pendía una amenaza especial sobre Creta, isla que pertenecía a Venecia. Un ataque de diversión contra los Dardanelos, efectuado en julio de 1657 con ayuda del papa, no tuvo éxito, y en consecuencia se perdieron varias islas del mar Jónico. En 1660 y tras la derrota de Klausenburg los turcos conquistaron Grosswardein. Ante la petición de ayuda del emperador Leopoldo I, el papa se esforzó en formar una liga de defensa, cuya formación dependía totalmente de Francia. Las negociaciones, dirigidas por el duque de Créqui, quedaron interrumpidas por el incidente con los soldados corsos. Para 1664 se temía un ataque de los turcos a Viena. Sorprendentemente, en el verano de 1664 envió Luis XIV 7000 hombres, con cuya ayuda se pudo infligir una derrota decisiva a los turcos el 1.º de agosto de 1664, junto al monasterio cirterciense de St. Gotthard en Raab. Sin embargo, no se supo sacar provecho de la victoria; el emperador firmó inmediatamente la paz de Eisenburg, ya que no tenía seguridad alguna de poder contar con una ayuda duradera ni del imperio ni de Francia. Candía era el siguiente objetivo de los

ataques de los turcos. En sus últimos meses de vida Alejandro VII dirigió otra vez una llamada urgente a Luis XIV y a los demás príncipes católicos, para invitarles a socorrer con las armas a la *signoria* de Venecia. El mismo papa concedió un gran apoyo financiero e hizo equipar las galeras papales. Los gastos totales de la flota papal en la defensa contra los turcos durante el pontificado de Alejandro VII se calculan en más de millón y medio de escudos.

En el nombramiento de cardenales Alejandro VII se atuvo a la costumbre tradicional de tener en cuenta sobre todo a los italianos. De los 38 nombramientos en el transcurso de seis consistorios, sólo dos veces hubo extranjeros —en total cuatro españoles, dos alemanes y dos franceses—. Ya entonces se advirtió la sorprendente preferencia por los sieneses. Llama la atención el elevado número de reservas *in petto* (17 en total). La razón debe buscarse en la falta de una suficiente dotación en favor de los nombrados. Pero, a pesar de todo, se elevó su número, hasta completar el tradicional de 70 del colegio cardenalicio y anticiparse así a las reivindicaciones de las potencias católicas sobre cardenales de la corona. Entre los nombrados hay que mencionar sobre todo al jesuita Pallavicino, unido por estrecha amistad con el papa y que es conocido por su historia del concilio de Trento, al obispo de Ratisbona, Franz Wilhelm de Wartemberg, que había colaborado con Chigi en el congreso de la paz de Münster, y a Gregorio Barbarigo, obispo de Bérgamo y posteriormente de Padua, que en los siguientes cónclaves estuvo muchas veces a punto de ser elegido papa.

Tienen relación temática con la disputa todavía existente en torno al jansenismo (cap. III) las condenas de las proposiciones laxistas de moral, hechas por el santo oficio en 1665 y 1666 (D 2021-65). Los decretos fueron provocados por las censuras de las universidades de Lovaina y París, que en parte fueron literalmente reproducidas en los documentos romanos. Aun cuando no se condenó el probabilismo como sistema, esta prolija censura de proposiciones *laxistas* en forma de tesis supuso un éxito no pequeño de los adversarios de los jesuitas, a los que se identificaba con el laxismo moral.

Gran sensación causó la renuncia al trono y posterior con-

versión al catolicismo de la reina Cristina de Suecia, hija y sucesora de Gustavo Adolfo. Carece de toda base la afirmación de que la conversión se efectuó sin una convicción religiosa propiamente dicha y que sólo fue una huida de la responsabilidad dinástica. Hay que señalar, sin embargo, que queda en tela de juicio si el motivo decisivo de la conversión fue una plena visión de las cuestiones de fe o cierta antipatía contra el rigor del protestantismo ortodoxo, predominante entonces en Escandinavia, y el deseo de una mayor libertad de espíritu [2]. Tras su renuncia al trono, anunciada el 6 de junio de 1654, Cristina hizo en secreto la profesión de fe católica el día de Navidad del mismo año en Bruselas, repitiéndola públicamente en Innsbruck el 2 de noviembre de 1655. Poco antes de navidades hizo una entrada triunfal en Roma. Dato muy expresivo de la situación es el hecho de que el papa advirtiera a los cardenales que se cuidaran de que la convertida no se sintiera escandalizada por su conducta, pues por su actividad en Alemania sabía con qué minuciosidad observaban los del norte a los romanos. Ciertos gastos desconsiderados de Cristina, imprudencias políticas —sobre todo sus pretensiones sobre la corona de Nápoles—, falta de conocimiento de las personas y una conducta crítica y despectiva en relación con las costumbres de la piedad popular romana provocaron ciertos roces. A pesar de esto, Alejandro VII manifestó constante benevolencia y comprensión hacia la antigua reina. Las dificultades fueron disminuyendo gradualmente desde que a partir de 1660 el cardenal Azzolini adquirió gran influencia y pudo eliminar de la corte de Cristina los elementos poco seguros. Prescindiendo de dos estancias en Francia y dos viajes a Suecia con motivo de su anualidad, la otrora reina permaneció en Roma, donde su vivienda, primeramente en el Quirinal, en el palacio de Mazarino, y después en el palacio Riario a la orilla derecha del Tiber, llegó a ser uno de los centros de la vida cultural de Roma.

En esta vida cultural tuvo gran importancia la ampliación de la universidad de la *Sapienza* impulsada por Alejandro VII. Se

---

2. Cf. últimamente S. STOLPE, *Königin Christine von Schweden*, Frankfort 1962, *Queen Christina of Sweden. Documents and Studies*, edic. dir. por M. VON PLATEN, Estocolmo 1966, C. WEIBULL, *Christina of Sweden*, Göteborg 1966; G. MASSON, *Queen Christina*, Londres 1968.

crearon nuevas cátedras, entre ellas la de historia de la Iglesia, y se puso especial cuidado en reunir una biblioteca en consonancia con la universidad, llamada, en honor de su fundador, *Biblioteca Alessandrina*. Pero sobre todo hay que mencionar los trabajos de construcción iniciados por disposición del papa y llevados a cabo por Bernini en el Vaticano. La llamada *Cathedra Petri*[3], sencillo asiento de madera, adornado en el siglo IX con antiguas placas de marfil y empleado durante la edad media en la liturgia de la festividad de la cátedra de Pedro, el día 22 de febrero, había de ser el centro del ábside de San Pedro, que todavía estaba vacío. El proyecto de Bernini, que preveía cuatro estatuas de bronce de los grandes doctores de la Iglesia, para sostener la *cathedra* encerrada en un revestimiento de bronce, fue aprobado por el papa, que seguía personalmente la marcha de los trabajos. Al mismo tiempo se emprendió la construcción de la plaza de San Pedro; una vez más le fueron encomendados a Bernini el proyecto y su ejecución. Según el plan original, que puede verse en la medalla acuñada con motivo de la colocación de la primera piedra el 28 de agosto de 1657, el espacio intermedio que existe entre los dos semiarcos de las columnatas debía estar cerrado por una continuación, separada tan sólo por dos accesos relativamente estrechos. Hacia finales del pontificado de Alejandro VII llegaron a concluirse en parte los trabajos. Dentro de los planos para la ordenación de la plaza, el papa mandó que fuera igualmente Bernini quien construyera una nueva escalinata de subida a la *sala regia* y a la *capilla sixtina;* la *escala regia* fue terminada en el año 1666. Cuatro años después se colocó en la antesala la imagen ecuestre de Constantino el Grande, creada por Bernini, y ejecutada en vida de Alejandro VII.

Clemente IX (1667-69)

En un conclave sorprendentemente breve, de sólo 18 días de duración, fue elegido papa, el 20 de junio de 1667, el cardenal

3. Cf. D. BALBONI, *La Cattedra di San Pietro*, Vaticano 1967; un primer informe, provisional, sobre el resultado de las investigaciones emprendidas por una comisión nombrada por Pablo VI en 1968-69, en «L'Osservatore Romano», n.º 275 del 28 de noviembre de 1969, p. 3.

Giulio Rospigliosi. Se había granjeado el beneplácito de España por haber sido nuncio en Madrid, pero gozaba también del favor de Luis XIV, sin que lo supieran los españoles. Estaban, además, a su favor los cardenales del *squadrone volante*, responsables máximos del resultado de la elección. El nuevo papa había sido secretario de estado de Alejandro VII. Son famosas su formación literaria y sus dotes poéticas; en aquel tiempo se representaron con éxito una serie de dramas suyos, parcialmente basados en modelos españoles. La elección del nombre papal de Clemente, se debió a la significación literal del mismo, y no, como en muchos otros casos, a la relación con algún otro papa del mismo nombre. Una de las pocas medallas de su breve pontificado lleva la inscripción: *Aliis, non sibi, clemens.* Su débil estado de salud hacía prever desde el principio un corto pontificado.

Junto a sus esfuerzos, finalmente infructuosos por apaciguar las tensiones provocadas por el movimiento jansenista que todavía perduraban, sobre todo en Francia —pacificación que debía haberse logrado por la llamada paz clementina— (cap. III), el problema principal de su pontificado fue la amenaza de los turcos. La isla de Creta fue una vez más el principal objetivo de la presión turca. Turquía se había apoderado ya de la mayor parte de la isla y se disponía a atacar a la capital Candía (Megalo Castro), que estaba en posesión de los venecianos. Al igual que su predecesor, también Clemente IX se esforzó en obtener la ayuda de las potencias occidentales para llevar a cabo una acción común. Procuró sobre todo que se pusiera fin rápidamente a la guerra que estalló en mayo de 1667 entre Luis XIV y España a consecuencia de la invasión de las tropas francesas en los Países Bajos españoles (guerra de devolución).

Las proposiciones del papa y el envío de nuncios extraordinarios a las capitales apenas tuvieron resultado alguno. Sin embargo, ante la amenaza creada por la alianza de Holanda, Inglaterra y Suecia, el rey francés firmó una paz, por la que quedaban en su poder las conquistas hechas en los Países Bajos, mientras que el Franco-Condado, ocupado durante las acciones de guerra, debía ser devuelto a España. En el tratado de paz de Aquisgrán, del 2 de mayo de 1668, se subrayó, naturalmente, de manera especial la mediación del papa. La demolición de la ignominiosa

pirámide erigida en Roma en 1664 (v. antes, p. 190) debía sellar la definitiva reconciliación de Francia con la santa sede. Con la firma de la paz aumentaron también la sesperanzas de proporcionar ayuda común a la isla de Creta. Sin embargo, las seguridades dadas por las potencias no se cumplieron más que en parte y, además, eran insuficientes. Tampoco pudo impedir la caída de la isla, el reducido cuerpo auxiliar francés enviado en el verano de 1668, ni otro, mucho más importante, despachado al año siguiente. A pesar de la superioridad marítima, que no se supo aprovechar, la fortaleza de Candía se rindió el 6 de septiembre de 1669.

Clemente X (1670-76)

Pocos días antes de su muerte, el 9 de diciembre de 1669, Clemente IX nombró siete cardenales y así completó el colegio cardenalicio hasta el número total de 70. El conclave siguiente demostró ser muy difícil, con una duración de más de cuatro meses. Entre las fuentes que permiten un conocimiento exacto de los acontecimientos y negociaciones, es de especial interés sobre todo la amplia correspondencia entre la reina Cristina y el cardenal Azzolini. Dos posibles candidatos (D'Elce y Odescalchi) quedaron prácticamente excluidos de la elección por la oposición francesa y otros dos (Vidoni y Brancaccio) por la oposición de España. Vidoni era el candidato promocionado por Azzolini y la reina Cristina. La gran duración del cónclave suscitó gran descontento y dio motivo a muchas sátiras. Los enviados de las potencias católicas tuvieron en la elección del papa una influencia como nunca antes la habían ejercido. España y Francia llegaron finalmente a un acuerdo por mediación de Venecia, en el sentido de que debería ser elegido uno de los cardenales que habían sido nombrados por el difunto papa Clemente IX; así pues la decisión recayó en el más anciano de la última creación, el cardenal Altieri de 80 años. La elección se efectuó el 29 de abril de 1670. Sólo después de larga resistencia Altieri, bajo la presión de los cardenales, aceptó la elección con el nombre de Clemente X. La avanzada edad del recién elegido hizo que ganara en importancia

el cardenal nepote Paluzzi-Altieri, y que paralelamente la perdiera el secretario de estado. Mientras que Clemente X exhortaba a la economía, no pudo impedir que su sobrino se enriqueciera, aprovechándose de su situación.

El pontificado de Clemente X está marcado, sobre todo, por la amenaza, cada vez mayor, del peligro turco. El punto de ataque en 1672 fue Polonia, que se había debilitado por los disturbios internos. El papa trató de reunir al emperador y a los príncipes católicos de Alemania en una alianza defensiva y dirigió una súplica semejante —basándose en la proposición de la reina Cristina— al rey de Suecia Carlos IX, quien sin embargo rehusó mantener conversaciones directas con el papa. Rusia, en cambio, buscó apoyo contra los turcos en Occidente y, tras una guerra de trece años, concertó una alianza de defensa con Polonia. En 1673 Jan Sobieski organizó su propio ejército con el apoyo financiero del papa y con una contribución personal del cardenal Odescalchi y salió al encuentro de los turcos a los que infligió una derrota decisiva el 11 de noviembre en Dniester. La víspera, el rey de los polacos, Miguel Wiśnowiecki, sucumbió víctima de una enfermedad. En las prolongadas negociaciones en torno a la sucesión al trono, el papa y su nuncio Buonvisi abogaron decididamente por un candidato católico. La candidatura del nepote del papa, Gaspare Altieri, propuesta por Roma en el curso de las negociaciones, fue rechazada inmediatamente por el nuncio como imposible. Más peligrosas fueron las pretensiones de la casa de Brandenburgo. Finalmente el 20 de mayo de 1674 se elegía para ocupar el trono real a Jan Sobieski, quien el verano de 1675 consiguió un nuevo éxito contra los turcos en la defensa de la ciudad de Luov (Lemberg).

Mientras el papa realizaba esfuerzos por formar una alianza defensiva contra el peligro turco, Luis XIV preparaba la guerra de conquista contra Holanda, a la que aisló políticamente. Francia proclamó esta empresa como una guerra santa para restaurar la religión católica. De hecho el papa creyó al principio en esta proclama. Los breves laudatorios y los *Te Deum* cantados en Roma por la victoria de las armas francesas demostraron la fuerza de la propaganda. Roma desaprobó la ayuda militar que el emperador Leopoldo I proporcionó a los holandeses, porque imagi-

naba que constituía una debilitación del frente contra los turcos. El papa condenó asimismo la intervención de España. Pero desde el verano de 1674 empezó a darse cuenta de que se le había engañado respecto del sentido auténtico de la guerra contra Holanda. A esto se añadía que Luis XIV trató de postergar, por todos los medios posibles, la mediación del papa en orden a la consecución de la paz. A pesar de todo, en octubre de 1675 se despacharon tres nuncios extraordinarios a las capitales, París, Madrid y Viena, para preparar las negociaciones de paz. Al mismo tiempo, se nombraba un representante del papa para la conferencia de paz propiamente dicha, pero sin que ni siquiera se hubiera previsto el lugar y el tiempo de su celebración. Tiene importancia, a este respecto, la instrucción redactada para esta ocasión, pues muestra claramente la evolución acontecida desde la paz de Westfalia[4]. Mientras que entonces Chigi tuvo que atenerse estrictamente a las disposiciones tradicionales y sólo pudo entrar en contacto con las potencias católicas, manteniéndose alejado de todo trato con los separados de la Iglesia, ahora se le permite al representante del papa trabar relación también con los protestantes; no tenía que herirles con minucias, y hasta podía hacer concesiones por lograr la paz europea. Tales preparativos, sin embargo, no produjeron de momento resultado alguno.

El anciano papa se vio aún más presionado que su predecesor por las potencias católicas con vistas a los nombramientos de cardenales. Clemente X nombró en total quince cardenales italianos, y junto a éstos sólo a cinco cardenales de otras naciones, de ellos dos franceses, un alemán, un español y un inglés. Francia, sobre todo, ejerció una presión constante. Luis XIV luchó especialmente por la elevación del obispo de Laon, César d'Estrées a la dignidad cardenalicia. El rey lo mandó a Roma como embajador extraordinario para que él mismo promoviera su nombramiento. De hecho d'Estrées fue nombrado el 24 de agosto de 1671 cardenal *in petto*, pero no se sintió satisfecho con esto. Antes de que el nombramiento se hiciera público, llegaba a Roma como embajador de Francia el hermano del nuevo cardenal. Por indicación de Luis XIV, César permaneció en la curia como cardenal de la corona fran-

---

4 La parte más importante de la instrucción: QFIAB 15 (1913) 366s, nota 3.

cesa. Ambos hermanos promovieron el nombramiento como cardenales de otros candidatos del rey francés. El 21 de mayo de 1675 se produjo con este motivo un grave incidente. El duque d'Estrées se refirió en una audiencia a los nombramientos de cardenales pendientes, y lanzó violentos reproches contra el cardenal Altieri, nepote del papa. Clemente X quiso señalar, por medio de un toque de campana, el final de la audiencia, lo que el embajador trató de impedir deteniendo la mano del papa. Como éste insistiera nuevamente en dar fin a la audiencia, d'Estrées se mantuvo firme. Y cuando intentó por tercera vez el gesto, el embajador le obligó a sentarse en la silla. Pocos días después el papa nombró seis nuevos cardenales (su última creación). Entre ellos no había ningún francés.

VIII. Inocencio XI (1676-1689)

BIBLIOGRAFÍA: BullRom Cocq. VIII; BullRom (ed. Taur.) XIX; *Hierarchia Catholica* V 10-14; *Epistolae ad Principes*, edic. dir. por J.J. Berthier, Roma 1891-95; F. de Bojani, *Innocent XI, sa correspondance avec ses nonces 1676-84*, Roma 1910-12; D 456-477; S. Monti, *Bibliografia di papa I. fino al 1927*, edic. dir. por M. Zecchinelli, Como 1957; Ciaconius V 105-312; Pastor XIV/2 667-1043; Seppelt V 346-370; P. Gini, *Biblioth. Sanctorum* 7 (Roma 1966) 848-856; G. Schwaiger, LThK² V 693-695; M.G. Lippi, *Vita*, edic. dir. por G. Berthier, Roma 1889; C. Miccinelli, Roma 1956; G. Papasogli, Roma 1956; A. Latreille, *Innocent XI pape janséniste, directeur de conscience de Louis XIV*, «Cahiers d'histoire» 1 (Grenoble 1956) 9-39; J. Orcibal, *Louis XIV contre Innocent XI*, París 1949; B. Neveu, *Jacques II médiateur entre Louis XIV et Innocent XI*, MAH 79 (1967) 699-764; P. Blet, *I. et l'Assemblée du Clergé de France de 1682. La rédaction du Bref «Paternae Charitati»*, AHPont 7 (1969); G.J. Phillipps, *Das Regalienrecht in Frankreich*, Halle 1873 (Reimp. Aalen 1967); F. Margiotta Broglio, *Il conflicto della Regalia*, AcLincei Mem. 9 (1963) 173-232; C.H. Gérin, *Louis XIV et le S. Siège*, París 1894; M. Dubruel, *La cour de Rome et l'extension de la Régale*, RHEF 9 (1923) 161-176; L. O'Brian, *I. and the revocation of the Edict of Nantes*, Berkeley 1930; A. Latreille, *La révocation de l'Édit de Nantes*, «Bull. de la Soc. de l'hist. du protestan. franc.» 103 (1957) 229-236; G. Fraknoi, *Papa I. e la liberazione dell'Ungheria del giogo òttomano*, Florencia 1903; A. Levinson, *Nuntiaturberichte vom Kaiserhof Leopolds I.*, AÖG 106 (1918); V. Thein, *Papst I. und die Türkengefahr im Jahre 1683*, Breslau 1912; A. Posch, *Ein kaiserlicher Gesandtschaftsbericht aus Rom 1686*, «Festschr. Eder»

(Innsbruck 1959) 141-154; V.L. TAPIÉ, *Europe et chrétienté*, Gr 42 (1961) 268-289; J. STOYE, *The Siege of Vienna*, Londres 1964; *Beatificationis et canonisationis... Summarium. Testimonia, Documenta, Causae cursus*, Vaticano 1943; *Nova positio super virtutibus*, Vaticano 1944; AAS 48 (1956) 754-759, 762-778 (beatificación).

La elección del cardenal Odescalchi debió constituir una sorpresa, tras la decidida resistencia de Francia en el conclave anterior; además, esta candidatura fue sorprendentemente promovida, al comienzo de este conclave, por el nepote del papa difunto, el cardenal Altieri, malquisto de Luis XIV y de su embajador en Roma, a una con los cardenales españoles, es decir una vez más de adversarios de Francia. Ante una advertencia de d'Estrées, que amenazó con la exclusiva, en caso de que la elección se realizara antes de la llegada de los cardenales franceses, el número de votos a favor de Odescalchi fue retrocediendo notablemente. Entre tanto, el embajador francés había pedido el consentimiento de Luis XIV para la elección del candidato que al principio fue rechazado. Los cardenales Chigi y Rospigliosi, ambos personas gratas al rey francés, apoyaron la acción al recomendar calurosamente a Luis XIV la persona de Odescalchi. Así sucedió que, con la aprobación de Francia, fue elegido unánimemente el 21 de septiembre de 1676, cuando el día anterior sólo consiguió obtener para su candidatura ocho votos.

Eligió el nombre en memoria del papa que le nombró cardenal en 1645 cuando sólo tenía 34 años. Descendiente de una rica familia de comerciantes de Como, Benedetto Odescalchi se distinguió en la administración de los Estados pontificios bajo Urbano VIII e Inocencio X. Su mansedumbre, su penosa escrupulosidad y su rigor religioso eran conocidos en todas partes. Antes de aceptar la elección insistió en que todos los cardenales suscribieran los catorce artículos de reforma que él mismo había presentado en el conclave precedente [1]. Preocupado por la conservación y defensa de los derechos de la Iglesia, era difícilmente accesible al consejo de los demás y algunas veces se aferraba con excesiva tenacidad a su propio punto de vista. Se añadía a esto que nunca había salido de Italia y por ello poseía un conocimiento insu-

1. El texto de los artículos de reforma se publicó en Bojani I 31-37.

ficiente de las circunstancias políticas. Mientras que era un señalado administrador y disponía de una especial capacidad en cuestiones financieras, le faltaba el conocimiento de las personas y también parecía defectuosa su formación teológica.

Inocencio XI se mantuvo alejado de toda forma de nepotismo. Personalmente dado al ahorro, puso en orden las finanzas de los Estados pontificios. Sus rigurosas disposiciones, a veces excesivamente pedantes, contra toda forma de lujo y en pro de la reforma del orden público, que algunas veces llegaron hasta la prohibición de las fiestas de carnaval, atrajeron hacia su persona el desprecio de los romanos.

Dos cuestiones caracterizan especialmente el pontificado de Inocencio XI. Junto a la organización de la defensa contra los turcos, de la que se hablará más extensamente, el problema capital fue la tensa relación que hubo entre el papa y Francia durante todo el tiempo de su reinado. El punto de partida fue el llamado derecho de regalías, que Luis XIV reclamó para sí sin limitación alguna. Desde la edad media el rey tenía el derecho de conceder en determinadas diócesis las prebendas que quedaban libres durante la sede vacante (regalía espiritual) y de administrar los ingresos episcopales (regalía temporal), por lo que desde Luis XIII se tomaron severas precauciones para que estos fondos no se emplearan en fines ajenos a los mismos. El segundo concilio de Lyón (1274) prohibió la ampliación de este derecho, con lo que parecía reconocer el derecho existente hasta entonces o al menos tolerarlo tácitamente. Tras una serie de tentativas por extender estas regalías a otras diócesis, Luis XIV que consideraba las regalías como un derecho auténtico de la corona, dispuso en 1673 y 1675, que se aplicaran en todos los países sometidos a la corona francesa. Clemente X, informado sobre este edicto por el nuncio, se limitó a guardar silencio. Casi todos los obispos franceses, influidos en parte por este silencio de Roma, que podía considerarse como aprobación, se sometieron al decreto real. Sólo los obispos que se habían dado a conocer en la disputa jansenista, Pavillon (de Alet) y Caulet (de Pamiers) se opusieron y apelaron al papa, tras verse desamparados por sus metropolitanos.

Inocencio XI aceptó la apelación, fiel a su básica convicción de no renunciar a ninguno de los derechos de la Iglesia, pero

en aquellas circunstancias concretas era la afirmación peligrosa de un principio en una cuestión de por sí bastante accidental. El papa fue motejado de amigo del movimiento jansenista, sin fundamento alguno, desde luego, pero muy comprensiblemente dada la personalidad de los dos apelantes. La tensa situación existente entre el papa y Francia se agudizó, por tanto, sin necesidad alguna. En dos breves de marzo de 1678 y enero de 1679 el papa advirtió al rey que no siguiera los malos consejos de quienes le inducían a ampliar el derecho de las regalías, y lesionar de este modo los derechos de la Iglesia, sino que más bien prestara atención a la salvación de su alma.

Un tercer breve, enviado en marzo de 1680, era más concreto todavía. En él, el papa amonestaba al rey que se cuidara de la ira del cielo, que se podía también manifestar en hacerle morir sin sucesores. Luis XIV, al que se le había sugerido la idea de un concilio nacional, prefirió dar una respuesta poco comprometida. En la curia se acusó —sin razón— de la inflexibilidad del rey a su confesor, el jesuita de la Chaize, así como a su colega Maimbourg. Mientras tanto la asamblea del clero francés del año 1680 se puso de parte del monarca. Para ganar tiempo, Luis XIV sugirió la celebración de negociaciones, y despachó con este objeto al cardenal d'Estrées, pero éste llegó con mucho retraso a Roma, concretamente a primeros de año de 1681, cuando ya Inocencio XI había pronunciado una dura alocución contra Francia en un consistorio celebrado el 13 de enero de 1681. Pero al mismo tiempo la «pequeña asamblea» del clero francés, bajo la dirección del arzobispo de París, Harlay, y del arzobispo de Reims, Le Tellier, se declaró dispuesta a apoyar al rey en la cuestión de las regalías y propuso la convocación de un concilio nacional o una asamblea extraordinaria del clero francés.

Estas asambleas periódicas del clero se ocuparon desde su comienzo, además de su misión original de «parlamento de impuestos», encargada de establecer los derechos que la iglesia francesa debía pagar al rey *(don gratuit)*, de una serie de cuestiones eclesiásticas[2], tendentes, en general, a la reforma y promoción de la vida eclesiástica. Pero en estas asambleas reaparecía una y otra

2. Cf. a este respecto P. BLET, *Le Clergé de France et la Monarchie. Étude sur les Assemblées Générales du Clergé de 1615 à 1666*, Roma 1959.

vez la activa autoconciencia de la iglesia galicana, que se esforzaba por conservar sus derechos y privilegios. Dada la importancia de estas asambleas del clero, el rey y el gobierno trataron de influir cada vez más en su composición mediante recomendaciones o también por medio de presiones sobre las corporaciones electoras de cada una de las provincias eclesiásticas. También se recurrió a estas medidas en la preparación de la asamblea extraordinaria, convocada para octubre de 1681, de modo que se convirtió en realidad en instrumento complaciente en manos del gobierno, mientras estuvo presidida por Harlay y Le Tellier.

En la cuestión de las regalías la samblea coincidió con el rey en que se trataba de un derecho exclusivo de la corona; se define de manera muy general que el soberano es independiente del poder de la Iglesia en todos los asuntos meramente temporales. La codificación de los demás artículos designados como «libertades galicanas» exigió discusiones más prolongadas; finalmente se aceptó la formulación propuesta por Bossuet, que de este modo quiso evitar una redacción más radical. El rey prescribió estos artículos como doctrina obligatoria para todos.

La noticia de estas resoluciones de la asamblea del clero llegó a Roma mientras se celebraban las negociaciones entre el papa y el cardenal d'Estrées, y provocaron su interrupción. En su breve del 11 de abril de 1682 Inocencio XI dirigió una severa reprensión a la asamblea del clero, aunque evitando en lo posible malestar al rey. El papa se sintió especialmente descontento con el confesor real, de la Chaize, cuya influencia se sobreestimó y cuya actitud personal nunca llegó a conocerse [3]. De hecho Luix XIV suspendió el 9 de mayo la asamblea del clero y a fines de junio la declaró disuelta para poner en marcha nuevamente las negociaciones que habían quedado estancadas en Roma. Ante la amenaza del problema turco, que se iba haciendo cada vez más urgente, Inocencio XI estaba dispuesto a un armisticio provisional. La señal externa de la distensión debería ser el envío de un nuncio extraordinario a Francia, quien con ocasión del nacimiento del primer hijo del delfín había de llevar, como signo especial de benevolencia, unos pañales bendecidos por el papa, ya que no

---

3. Cf. en este sentido G. GUITTON, *Le Père de la Chaize, Confesseur de Louis XIV*, París 1959; P. BLET, *Jésuites Gallicans au XVII^e siècle?*, AHSI 29 (1960) 55-84.

se trataba del nacimiento del príncipe heredero. Pero la finalidad más importante de la misión del nuncio, Angelo Ranuzzi, era ganarse a Luis XIV para la guerra contra los turcos y preparar la reconciliación de Francia con el emperador. La gran dificultad seguía siendo la ocupación de los obispados vacantes. Inocencio XI denegó la institución canónica de los nuevos obispos, nombrados por el rey, porque éstos habían participado en la asamblea del clero de 1681/82, sin desdecirse de los cuatro artículos galicanos.

Luis XIV contaba con la posibilidad de asegurarse a su favor el reconocimiento del papa por sus medidas contra los hugonotes, que desembocaron en 1685 en la supresión del edicto de Nantes, y esperaba en contrapartida el beneplácito de Roma en la cuestión de las regalías. Sin embargo, Inocencio XI mantuvo una actitud reservada frente al rey a causa de la mentalidad galicana que constituía la base de su actitud para con los hugonotes, así como por los métodos de fuerza aplicados en este caso.

Simultáneamente a este conflicto entre el papa y Francia, surgió en Roma una nueva disputa a causa de la franquicia o inmunidad diplomática del barrio en que se asentaban las embajadas. Esta inmunidad, que llevaba aparejada una amplia libertad aduanera y posibilitaba negocios comerciales de gran cuantía, tendía a aumentarse cada vez más. Inocencio XI estaba decidido desde el comienzo de su pontificado a poner fin a los abusos. A pesar de que España declaró que estaba dispuesta a renunciar a esta inmunidad, si las demás potencias hacían lo mismo, no pudo lograrse este consentimiento y el papa declaró que en futuros intercambios de embajadores no recibiría a ningún nuevo enviado si antes no renunciaba a la mencionada inmunidad. Primeramente tuvo que ceder Venecia. Tras de tenaz resistencia, siguió a continuación España. A la muerte del embajador francés d'Estrées (30-1-1687) el papa hizo saber a Francia que sólo aceptaría uno nuevo bajo la condición expresada, y rechazó todas las propuestas de mediación. El nuevo enviado, de Lavardin, entró en Roma en noviembre con gran escolta. Como se consideraba afectado por las sanciones de la bula *In Coena Domini*, no acudió a la audiencia a la que había sido invitado. Al mismo tiempo se le comunicó al rey francés a través del nuncio que las censuras de la bula le

alcanzaban también a él. El conflicto abierto estalló el 24 de diciembre de 1687, cuando de Lavardin entró en la iglesia nacional de San Luis para la misa de medianoche, ocupó el lugar de honor destinado a los embajadores y, durante la misa, recibió la sagrada comunión. El papa replicó poniendo en entredicho la iglesia.

La tensión se agudizó por la disputa surgida en torno al nombramiento de un coadjutor para Colonia o —después de la imprevista muerte del príncipe elector, Maximilian von Wittelsbach— en torno a la confirmación de la elección del sucesor. Los dos candidatos, el cardenal Wilhelm von Fürstenberg, obispo de Estrasburgo, propuesto por Luis XIV, y Clemente de Baviera que sólo tenía 17 años, preferido por el emperador, necesitaban la dispensa del papa. La elección misma no dio resultado alguno. A pesar de las amenazas del rey francés, Inocencio XI nombró al de Wittelsbach, por lo que se desató la guerra entre Francia y el emperador en septiembre de 1688. Fueron inútiles los intentos de Jacobo II de Inglaterra para conseguir un acuerdo. En abril de 1689 Luis XIV llamó a su embajador en Roma, sin que éste hubiera sido recibido por el papa. En mayo abandonó París el nuncio Ranuzzi, después de haber estado desde octubre de 1688 sujeto a vigilancia.

Paralelamente al conflicto con Francia y en parte condicionándose mutuamente, el papa desplegó grandes esfuerzos para la defensa contra los turcos. Podemos considerar esta actividad de Inocencio XI como el mayor mérito de su pontificado. Así lo indica, con razón, el monumento funerario erigido en memoria de este pontífice en la basílica de San Pedro.

Casi coincidiendo con los inicios de este pontificado, asumió Kara Mustafá, en calidad de gran visir, la dirección de la política turca, con lo que aumentó el peligro de una nueva gran ofensiva. Para salir al paso de este peligro y garantizar una defensa eficaz, el papa se comprometió a poner fin a la guerra entre Francia y el emperador y envió un legado al congreso de paz que se celebraba en la protestante Nimega. Era la primera vez que un legado papal pisaba suelo holandés después de la reforma. A causa de las dificultades de protocolo —las atribuciones del representante papal molestaron a Francia, pues según la costumbre establecida sólo se mencionaba por su nombre al emperador, mientras que a los demás soberanos se les nombraba en conjunto— el legado Bevi-

lacqua no pudo firmar los tratados de paz, y ni siquiera llegó a mencionarse la mediación papal. Las condiciones de paz fueron especialmente desfavorables para los católicos que vivían en territorios protestantes. Contra las esperanzas del papa, Luis XIV no hizo nada en favor de la religión católica.

A pesar de haberse llegado a la firma de la paz, Inocencio XI no pudo conseguir su objetivo principal: una alianza defensiva y ofensiva contra los turcos. En oriente los esfuerzos en este sentido fracasaron por la mutua desconfianza de Polonia y Rusia. A esto se añadió la política favorable a Francia del rey Sobieski, quien, contra las constantes advertencias del papa, apoyó a los húngaros, en permanente insurrección contra el emperador Leopoldo I, y les permitió que alistaran tropas en Polonia. Luis XIV se declaró dispuesto a procurar, mediante su representante en Constantinopla, que Polonia no fuera atacada por los turcos, y prometió su ayuda para el caso de que se efectuara un tal ataque. En la dieta de 1680 quedaron desbaratados los renovados esfuerzos por formar una liga con el emperador; en 1681 la influencia francesa consiguió una vez más impedir que la dieta polaca tomara una decisión en favor de la alianza con los turcos. A pesar de esto, Inocencio XI trabajó infatigablemente en su proyecto de desatar una gran ofensiva contra los turcos, en la que Francia debería apoyar por mar la acción terrestre del emperador y el rey de Polonia. En el fondo es el mismo plan que, quince años antes, había presentado el joven Leibniz al rey Sol[4]. Pero de hecho Luis XIV había hecho saber a la Puerta que auxiliaría a Polonia y Venecia en caso de un ataque, pero que el emperador no podía contar con su apoyo.

Gracias a esta seguridad de una neutralidad favorable en caso de un ataque contra el emperador, y debido a la insurrección de Thököly en Hungría, Kara Mustafá veía fortalecidos sus planes de ataque contra Austria. Por otra parte, esta amenaza inmediata produjo un giro en la política polaca, que llevó a la firma de una alianza defensiva con el emperador (abril de 1683). El papa entregó cerca de millón y medio de florines para subsidios, de los que aproximadamente dos tercios le fueron entregados al emperador. El 14 de julio se completó el bloqueo de Viena defen-

4. *Projet d'expédition d'Égypte présenté à Louis XIV:* Oeuvres de Leibniz (edic. dir. por A. FOUCHER DE CAREIL) V, París 1864.

dida por Rüdiger von Starhemberg, tras una retirada precipitada del emperador y la corte hacia occidente. La obstinada y valerosa defensa de la reducida guarnición de Viena, así como ciertos errores tácticos de los ataques turcos, demoraron la conquista, hasta que, literalmente en el último momento, el ejército de socorro compuesto por austríacos, polacos y bávaros, bajo las órdenes de Sobieski, a cuyas pretensiones se había doblegado el emperador Leopoldo I, se puso en marcha, y el 12 de septiembre de 1683 derrotó a los turcos, poniéndolos en fuga. La liberación de Viena debe atribuirse sobre todo a los esfuerzos del papa Inocencio XI.

A pesar de las victorias de los aliados en Ofen y la conquista de Gran, en octubre del mismo año, la alianza se vio nuevamente en peligro debido a los nuevos contactos de Sobieski con los insurrectos húngaros, y a los renovados esfuerzos de Luis XIV por atraer a Polonia a la órbita de Francia. Pero el papa logró mantener en pie la alianza, a la que se adhirió Venecia en 1684, tras el restablecimiento de relaciones entre la *Serenissima* y la santa sede, rotas cinco años antes a causa de la inmunidad de barrio. La *santa liga* se comprometió a emplear sus tropas exclusivamente contra los turcos; cada año debía establecerse un nuevo plan de guerra y ninguna de las potencias podía iniciar negociaciones sin consentimiento de los demás aliados. Pero una vez más la política expansionista francesa puso en peligro la eficacia de la liga, pues en mayo de 1684 Génova, que no quiso doblegarse a los deseos de Francia, fue destruida por una flota de Luis XIV, y Luxemburgo fue conquistada por tropas francesas. Así, en el año 1684, las operaciones de la Liga no pudieron empezar hasta bastante tarde y sólo consiguieron éxitos muy reducidos con el fracasado asedio de Ofen.

En 1686, y gracias en gran parte al impulso del papa, se pudo concluir un tratado de paz entre Polonia y Rusia, y se concertó una alianza contra los turcos. Los éxitos de los años siguientes se debieron sobre todo a Austria y a las tropas del imperio, mientras que Sobieski permaneció inactivo. La ofensiva del emperador contra los turcos quedó, no obstante, paralizada por la ruptura de hostilidades de la tercera guerra francesa de conquista. La importante ayuda financiera pontificia — sólo al emperador le habían

sido asignados unos cinco millones de florines procedentes del tesoro apostólico —, y la incansable actividad del papa fueron los factores decisivos de la formación de la alianza contra los turcos y de su conservación, aunque bajo forma precaria.

En la dirección de la Iglesia Inocencio XI fue extremadamente riguroso y trató de restaurar en toda su plenitud la disciplina eclesiástica en el clero y en las órdenes religiosas, aunque a veces se perdió en minucias sin importancia. Su exactitud, rayana en la escrupulosidad, se traslucía asimismo en el nombramiento de cardenales. Durante su pontificado sólo hubo dos promociones. En la primera creó dieciséis nuevos cardenales, todos ellos italianos (1681), lo que provocó una protesta por parte de Francia. En la segunda promoción (1686) junto a dieciséis italianos había once extranjeros, de ellos cuatro alemanes, entre los que se contaba el obispo de Estrasburgo, Egon de Fürstenberg, partidario de Luis XIV.

En cuanto a su política intraeclesiástica, la actitud de Inocencio XI estaba marcada por su acentuada resistencia contra toda forma de galicanismo. Los adversarios de las ideas galicanas encontraron en el papa una comprensión y un apoyo que no siempre fueron prudentes desde el punto de vista táctico. Así se explica que algunas decisiones y actos del papa se interpretaran como toma de partido a favor del movimiento jansenista, porque precisamente los jansenistas franceses eran adversarios acérrimos del galicanismo del rey. Se añadía que el evidente rigor del jansenismo y su insistencia en la disciplina eclesiástica correspondían al carácter personal del papa y que en el sistema moral del probabilismo defendido por los jesuitas, es decir por los enemigos declarados del jansenismo, veía el papa el peligro de un desarrollo del laxismo. Ya a comienzos del pontificado, un pequeño grupo de obispos franceses, entre los que se encontraba una vez más Pavillon de Alet, sugirió que el papa condenara ciertas tesis morales. Sus agentes en Roma, primeramente Possion, después Pontchâteau y Louis de Vaucel consiguieron adquirir no poca influencia.

La universidad de Lovaina trató al mismo tiempo de obtener una condena similar. De hecho, ésta tuvo lugar en 1679 por un decreto del santo oficio (D 2101-67). Dentro de la compañía de Jesús, Tirso González de Santalla intentó rechazar el probabilis-

mo y recibió en 1680 la aprobación papal en favor de su sistema moral del probabiliorismo (D 2176-77). Su elección como general de la Compañía en 1689 fue una consecuencia posterior de esta benevolencia de Inocencio XI, quien en la audiencia concedida a la congregación general de la orden dio a entender claramente a quién deseaba como superior general de los jesuitas.

A partir de mediados del siglo, aproximadamente, se había propagado en Italia una orientación quietista. Basándose en una intensificación de la vida religiosa personal, y especialmente de la oración contemplativa, este movimiento acentuó unilateralmente la acción de la gracia, con exclusión de la propia cooperación, que habría de llevar hasta la total pasividad del hombre. En Roma el sacerdote español Miguel Molinos se convirtió en el centro de un gran círculo, al que, junto a laicos importantes, pertenecían también muchos clérigos, entre los cuales se encontraba el propio cardenal Odescalchi. Más que por su primer libro, aparecido en Roma en 1675 con el nombre de *Guía espiritual*, y que podía interpretarse en sentido correcto, Molinos ejerció su influencia mediante una activa dirección espiritual por correspondencia. La inquisición romana averiguó la existencia de unas 12 000 cartas de este tipo cuando comenzó a investigar el caso y partiendo sobre todo de ellas sintentizó las doctrinas quietistas.

Las primeras objeciones contra Molinos y su doctrina fueron presentadas por los jesuitas. En 1680 apareció un escrito de Paolo Segneri sobre la oración contemplativa, que fue prohibido por la inquisición. Mientras tanto fueron consolidándose las dudas y recelos contra la doctrina de Molinos. En 1682 el santo oficio hizo que el cardenal Girolamo Casanate redactara una instrucción para los confesores (D 2181-92), de la que no se sabe si fue de hecho publicada. Molinos fue encerrado en la cárcel de la inquisición y sus escritos fueron confiscados. Inocencio XI, que con anterioridad había sentido un gran aprecio por Molinos y que en 1686 había nombrado cardenal a Pier Matteo Petrucci, defensor de ideas similares, dio por fin, tras largas vacilaciones, permiso para el proceso formal, que concluyó en 1687. De las 263 tesis primitivas fueron condenadas 68 (D 2201-68), trece de ellas tomadas del escrito de defensa presentado por Molinos a la inquisición (D 2241-2253). Molinos fue condenado a cadena perpetua; murió en 1696.

Contra el cardenal Petrucci se efectuó una investigación y tuvo que retractarse ante el papa. Inocencio XI le trató con suma benignidad y Petrucci retuvo todos sus derechos de cardenal y obispo de Jesi.

Cuando el 19 de abril de 1689 murió la reina Cristina de Suecia, el papa dispuso un sepelio solemne en San Pedro, al que asistieron todos los cardenales. Poco tiempo después empeoró el estado del papa, que desde hacía años sufría dolorosas enfermedades, muriendo el 12 de agosto de aquel año en el palacio del Quirinal.

Venerado como santo por el pueblo romano, poco después de su muerte, Inocencio XI fue beatificado por Pío XII en 1956 [5]. El proceso, iniciado ya por Clemente XI quedó detenido sobre todo por la oposición del gobierno francés, que no podía olvidar naturalmente los conflictos del papa con Luis XIV, prolongados durante casi todo su pontificado.

IX. Los papas desde Alejandro VIII hasta Clemente XI

BIBLIOGRAFÍA: Alejandro VIII: BullRom Cocq. IX 1-101; BullRom (ed. Taur.) XX 1-167; D 478-484; *Hierarchia catholica* V 15-17; Ciaconius V 313-386 Pastor XIV/2 1045-1072; Seppelt V 370-374; P. RICHARD, DHGE II 244-251; K. REPGEN, LThK² I 318s; A. PETRUCCI, *Dizionario Biografico degli Italiani* II 215-219; S.V. BISCHOFFSHAUSEN, *Papst A. und der Wiener Hof*, Viena 1900; J. BIGNAMI ODIER, *Les collections d'un pape juriste*, StG 13 (Bolonia 1967), 257-272; S. TRAMONTIN, *Recenti Studi su S. Gregorio Barbarigo*, «Boll. Ist. Storia Venezie» 3 (1961) 331-348; S. SERENA, *Gr. Barbarigo*, Padua 1963; S. LA SORSA, *Pasquinate contro i cardinali*, «Zagaglia» 5 (Lecce 1963) 54-73.

Inocencio XII: BullRom Cocq. IX 102-547; BullRom (ed. Taur.) XX 168-947; D 484-488; *Hierarchia catholica* V 18-22; Ciaconius V 389-542; Pastor XIV/2 1073-1166; Seppelt V 374-381; G. SCHWAIGER, LThK² V 695; M. DE FORBIN, *Le cardinal de Forbin-Janson à Rome, le conclave d'I.*, «Rev. d'Hist. diplom.» 38 (1924) 132-213; H. RAAB, *Finalrelation des Kölner Nuntius Paolucci:* RQ 55 (1960) 129-156.

Clemente XI: BullRom Cocq. XI 2,1-182; BullRom (ed. Taur.) XXI

5. El discurso de Pío XII con motivo de la beatificación (AAS 48 [1956] 762-778), redactado por Robert Leiber, S.I., quien redactó asimismo la mayor parte de la sección de Pastor sobre Inocencio XI, ofrece una visión equilibrada sobre todo el pontificado.

1-866 *Bullarium* 3 partes en 1 vol., Roma 1723; *Clementis XI opera omnia,* Franfurt 1729; *Epistolae et brevia selectiora,* 2 vol., Roma 1724; D 488-498; *Hierarchia catholica* v 22-32; L. JADIN, *L'Europe au début du XVIIIe siècle. Correspondance du Baron Karg de Bebenbourg... avec le cardinal Paolucci, secrétaire d'État (1700-1719),* Bruselas-Roma 1968; MERCATI, *Raccolta* 282-286; *De vita et rebus gestis Clementis XI,* Urbino 1727; Ciaconius VI 1-380; Pastor XV 1-388; Seppelt V 382-413; F. POMETTI, *Studi sul pontificato di Clemente,* ASRomana 21 (1898) 279-484, 22 (1899) 109-179; 23 (1900) 239-276, 449-515; R. MOLS, DHGE XII 1326-61; A. CORNARO, LThK² II 1227s; I. GALLAND, *Die Papstwahl des Jahres 1700,* HJ 3 (1882) 208-254. 355-387, 596-630; P. ROI, *La guerra di sucessione di Spagna negli stati dell'Alta Italia,* Roma 1931; H. KRAMER, *Habsburg und Rom in den Jahren 1708-1709,* Innsbruck 1936 (reimpr. Roma 1967); G.V. VELLA, *Il Passionei e la politica di Clemente XI,* Roma 1953; A. CARACCIOLO, *Il Passionei tra Roma e la repubblica delle lettere,* Roma 1968; M. BRAUBACH, *Prinz Eugen v. Savoyen* II-III, Viena 1964; N. HUBER, *Österreich und der Hl. Stuhl vom Ende des span. Erbfolgekriegs bis zum Tode Papst Klemens,* Graz 1967; L. JUST, *Klemens XI und der Code Leopold,* Friburgo 1935.

Alejandro VIII (1689-91)

El conclave se celebró en el transcurso de una guerra que asolaba una gran parte de Europa. El emperador y el rey de Francia se hicieron representar por enviados especiales y trataron de influir en la elección del papa. La mayoría de los cardenales, sin embargo, se habían decidido por el veneciano Pietro Ottoboni, ya antes de que se dieran a conocer los deseos de los monarcas. El consentimiento francés a su candidatura se produjo una vez que el sobrino de Ottoboni hubo asegurado la confirmación del nombramiento de los obispos franceses que habían tomado parte en la asamblea de 1681-82, así como la admisión de Lavardin como embajador. Eligió su nombre en memoria de Alejandro VII, hacia el que el papa recién elegido se sentía especialmente obligado. Aunque frisaba en los 80 años de edad al iniciar su pontificado, disponía todavía de una capacidad de trabajo nada común. Su actitud personal era totalmente opuesta a su predecesor, lo que le granjeó inmediatamente la simpatía de los romanos. Pero volvió a poner en vigor la nefasta costumbre del nepotismo. Nombró a su sobrino nieto Pietro, de apenas 20 años de edad,

cardenal y gobernante, con pingües ingresos. También los demás familiares experimentaron la magnificencia del papa, al que se atribuye la frase: «Apresurémonos en lo posible, pues ya ha sonado la hora undécima.»

Alejandro VIII se diferenciaba también de su predecesor Inocencio XI en la actitud con respecto a las potencias. Las relaciones con el imperio alemán fueron notablemente más frías. El papa concedió a Leopoldo I mucho menos dinero como socorro en la guerra contra los turcos, en gran parte debido a que Venecia observaba con desconfianza los grandes éxitos militares de Austria, debido a su propia situación en el Levante. Por el contrario, trataba de mejorar las relaciones con Francia, donde el número de obispos no confirmados por la santa sede iba en aumento. Expresión de este acercamiento habría de ser el consistorio de febrero de 1690, en el que el papa nombró cardenal al obispo de Beauvais, Toussaint de Forbin-Janson, que había tomado parte en la asamblea de 1682, con lo que cumplió un deseo acariciado por Luis XIV desde hacía años, sin tener en cuenta las importantes razones contrarias y las objeciones del emperador. Como Alejandro VIII tampoco nombró en el tercer consistorio de noviembre de 1690 a ningún candidato recomendado por el emperador, Viena amenazó con la ruptura de relaciones. El embajador fue retirado. Pero no se ejecutaron las restantes resoluciones, porque el papa cayó gravemente enfermo.

No tuvieron, sin embargo, éxito alguno las tentativas del rey francés de presentar la nueva guerra que había emprendido como guerra para la defensa de la religión católica, para obtener la aprobación del papa. Como Luis XIV se mostró inflexible en la cuestión de los artículos galicanos, en gran parte debido a la influencia del recientemente nombrado cardenal Forbin-Janson, que mantenía negociaciones en Roma, Alejandro VIII se resolvió en el lecho de muerte a la publicación del decreto preparado ya bajo Inocencio XI, con el que se declaraban como nulas las cuatro «libertades galicanas» (D 2281-85).

Si al condenar Inocencio XI las tesis de tendencia laxista, concedió cierto involuntario apoyo a los adversarios de los jesuitas y a los amigos del movimiento jansenista, en tiempos de Alejandro VIII fueron condenadas las tesis opuestas, tomadas de escritos

publicados sobre todo en Bélgica. Las tesis — originalmente 96 — habían sido ya presentadas en Roma en 1682; su examen concluyó en 1686, pero no se llegó a publicar decreto alguno. Sólo en 1690 se condenaron 31 tesis (D 2301-32).

En enero de 1691 cayó enfermo Alejandro VIII. Murió a los 81 años de edad, el día 1 de febrero, tras haber dispuesto el 30 de enero anterior, en presencia de diez cardenales, la promulgación del decreto contra los artículos galicanos y haber dictado una carta personal a Luis XIV.

Inocencio XII (1691-1700)

El conclave que se inició el 12 de febrero de 1691 había de durar exactamente cinco meses. El candidato que contaba con mejores perspectivas era Gregorio Barbarigo: con todo, en Viena se le consideraba demasiado inclinado a Francia por sus relaciones con Venecia, de manera que el gobierno imperial trató de impedir su elección, aunque renunciando a una exclusiva formal. Pero tampoco el grupo francés apoyaba esta candidatura, promovida por los *zelanti* o partido apolítico del colegio cardenalicio, aun cuando Barbarigo era personalmente muy afecto a Luis XIV. En consecuencia, no prosperó esta iniciativa. Tras muchos tanteos para dar con una solución diferente, los diversos grupos, y en último lugar también los cardenales franceses, otorgaron su voto a la candidatura de Antonio Pignatelli. El cardenal, de 75 años, procedente de la nobleza de la Italia meridional, había sido nuncio en Polonia y en Viena, pero sólo en 1681 fue elevado por Inocencio XI al cardenalato. La elección de nombre fue expresión de su agradecimiento hacia este papa. También fue muy semejante a Inocencio XI en su manera de gobernar y en la sencillez de su conducta personal. El documento de reforma más importante fue la bula contra el nepotismo, fechada el 22 de junio de 1692, que, tras la oposición inicial de no pocos cardenales, fue firmada por todos ellos y habría de significar prácticamente el final del nepotismo en la historia de los papas [1]. Inocencio XII coartó asi-

1. Texto de la bula en *BullRom* (ed. Taur.) 20, 441-446.

mismo la venta de oficios en la curia. Trató de compensar las pérdidas financieras mediante economías en los gastos de la corte y medidas promotoras del comercio, ampliando con este fin los puertos de Civitavecchia y Nettuno. Pero algunas de sus medidas de reforma se perdían en excesivos detalles.

Consiguió llegar a un arreglo con Luis XIV, a quien la gran alianza había obligado a mostrarse moderado. En primer lugar, obtuvieron la confirmación papal los nuevos obispos nombrados por el rey desde 1682 con tal de que no hubieran participado en la asamblea del clero, y con la promesa formal de Luis XIV de suprimir el decreto que declaraba obligatorias las cuatro tesis galicanas de 1682. Los que habían tomado parte en dicha asamblea suscribieron una declaración de obediencia, que a la vez era una revocación de sus resoluciones, restrictiva, pero suficientemente clara. El rey decretó entonces la prometida supresión de su edicto sobre la declaración del clero francés. A continuación este grupo de obispos recibió la institución canónica. De este modo, a fines de 1693, quedaba restaurada la jerarquía en Francia. A pesar de las reivindicaciones del papa, el derecho de regalías del rey se mantuvo prácticamente intacto. Esta aproximación de Roma a Francia despertó la desconfianza del emperador. Aunque al principio el papa, siguiendo también en este punto a Inocencio XI, apoyó ampliamente al emperador con vistas a la defensa contra los turcos, poco a poco se fue desarrollando una creciente tensión, debida en buena parte a la imprudente intervención de los enviados imperiales Liechtenstein y Martinitz, tensión que supo aprovechar hábilmente el enviado francés cardenal Forbin-Janson.

Con la muerte de Sobieski en 1696 se inició nuevamente la disputa en torno a la sucesión al trono polaco. La santa sede procuró, dentro de su neutralidad, la elección de un rey católico. Contra la candidatura del príncipe francés Conti, que naturalmente fue rechazada por Austria, Rusia y Prusia conjuntamente, se impuso el príncipe elector Federico Augusto de Sajonia, que se declaró dispuesto a pasar a la Iglesia católica en caso de ser elegido. Al principio Inocencio XII manifestó reservas hacia el nuevo rey polaco. Sólo cuando éste se afianzó en el trono, hizo el papa que se le entregara el escrito de reconocimiento y felicitación.

A partir sobre todo del año 1696, Inocencio XII desplegó grandes esfuerzos para poner fin a la guerra europea de Luis XIV contra la gran coalición; el papa saludó con alegría la paz de Ryswick de 1697, aun cuando la santa sede no estuvo oficialmente representada en el congreso. De modo especial recibió el pleno asentimiento del papa la llamada cláusula de Ryswick, según la cual la religión católica debía conservarse en el estado en que se encontraba en el momento de la cesión en todos aquellos lugares que, en virtud de las disposiciones de paz, pasaban a dominio protestante. Esta cláusula, inicialmente sugerida por el conde palatino Johann Wilhelm de Neuburg, fue aceptada e impuesta por los representantes de Luis XIV, a quien el papa había recomendado particularmente este asunto.

Al final de su gobierno, el papa dedicó su atención al problema de la sucesión hereditaria de España. Al verse privado de descendencia, el rey español Carlos II nombró heredero al príncipe elector de Baviera José Fernando, nieto de su hermana María Teresa, esposa del emperador Leopoldo I. Pero el elegido murió repentinamente el 6 de febrero de 1699. El rey español quería un sucesor al trono de la casa austríaca; el consejo de Estado, presidido por el cardenal Portocarrero, por el contrario, lo deseaba de la dinastía francesa. Inocencio XII, al que el rey español pidió consejo, aprobó la decisión tomada por una comisión de cardenales en favor de la solución francesa. Pocas semanas después de la muerte del papa (27-9-1700) moría también Carlos II.

Clemente XI (1700-21)

La noticia de la muerte de Carlos II llevó, tras largas manipulaciones electorales de claro trasfondo político, a la elección del cardenal Gian Francesco Albani, propuesto por el grupo de los *zelanti*. El nuevo papa no aceptó la elección unánime sino tras un plazo de reflexión de varios días, durante los que recabó el dictamen de algunos teólogos. Hizo llamarse Clemente XI, por el nombre del santo del día (23 de noviembre). Elevado a la púrpura por Alejandro VIII, se convirtió en el cardenal de mayor influencia bajo este papa y bajo su sucesor Inocencio XII. No había recibido

la ordenación sacerdotal hasta el mes de septiembre de 1700. Fue consagrado obispo el 30 de noviembre después de haber sido elegido papa. Contaba 51 años de edad, por lo que podía preverse un largo pontificado.

El nuevo pontificado estuvo desde el principio bajo la amenaza de una nueva guerra europea. Mientras España saludaba al príncipe francés como a su rey Felipe v, reconocido como tal por la mayor parte de las potencias europeas e incluso por el mismo papa, Leopoldo I presentó una protesta contra el testamento de Carlos II de España. El emperador se ganó el apoyo del príncipe elector de Brandeburgo reconociéndole el título de rey que había asumido por propia decisión. También logró atraerse a su causa a las potencias marítimas de Inglaterra y Holanda, que se sentían amenazadas por la política expansionista de Francia. Clemente XI, que por la vecindad del reino de Nápoles, considerado como feudo papal, y a consecuencia del apoyo que le pedían ambas partes, se vio arrastrado inmediatamente a la disputa, trató de esquivar una decisión y ganar tiempo. Pero el emperador consideró esta actitud como francófila, sobre todo porque el papa se había antes apresurado a reconocer a Felipe v como rey de España y en abril de 1701 había protestado contra el título de rey que el príncipe elector de Brandeburgo se había concedido a sí mismo. Fracasó asimismo el intento del papa de mantener a Italia alejada de la guerra y de formar una alianza defensiva de los Estados italianos para la protección de la propia neutralidad.

Tras la rendición sin lucha de Mantua a las tropas francesas, el 5 de abril de 1701, Italia se convirtió en escenario de guerra, siendo asimismo ocupados territorios de los Estados pontificios. El emperador trató a fines de 1701 de conseguir paso libre para sus tropas en dirección a Nápoles, pero le fue denegado. Los dos bandos beligerantes violaron la neutralidad de los Estados pontificios en el norte de Italia. La hábil propaganda francesa, que supo presentar la alianza del emperador con las potencias protestantes como un peligro para la Iglesia y señalaba a Francia y a España como única protección de la religión católica, tuvo éxito ante el papa, especialmente debido a que sus esfuerzos por la paz fueron rechazados con brusquedad por la corte de Viena. Con la llegada al poder de José I, tras la muerte de su padre Leopoldo I,

el 5 de mayor de 1705, se acentuó la tensión existente entre el papa y la casa imperial. La situación militar cambió claramente al año siguiente en favor del emperador. Las tropas francesas tuvieron que ceder todo el norte de Italia, a consecuencia de la victoria obtenida en Turín en septiembre por el príncipe Eugenio. El ejército imperial, a pesar de la protesta del papa, ocupó una parte de las legaciones. En mayo de 1707 Clemente XI se vio obligado a permitir el paso de las tropas imperiales hacia Nápoles. En pocas semanas casi todo el reino estaba en manos de los imperiales.

A pesar de las reclamaciones papales, Parma y Piacenza fueron consideradas feudo imperial, sujetas a tributo. Una bula del 27 de julio de 1707, en la que se amenazaba con la excomunión contra estas usurpaciones, no tuvo ninguna eficacia. Como Clemente XI se empeñara en considerar a Felipe V como rey de España, el pretendiente austríaco Carlos III dispuso el bloqueo de todos los ingresos de la Iglesia en Lombardía y Nápoles (abril de 1708), lo que hizo que muchos curiales perdieran una parte considerable de sus ingresos. Sin declaración de guerra, las tropas imperiales penetraron en los Estados pontificios y ocuparon Comacchio (situado en la costa entre Ravena y Ferrara), localidad importante por su producción de sal. Confiando en la ayuda de Luis XIV, Clemente XI se resolvió en el otoño de 1708 a enfrentarse con las armas al emperador. Pero, abandonado a sus propias fuerzas, el papa no pudo resistir el ataque de las tropas imperiales. El 15 de enero de 1709 tuvo que aceptar duras condiciones: Desarme de las tropas pontificias, reconocimiento de Carlos III como rey de España, reconocimiento de la primacía del emperador sobre el rey francés, arreglo pacífico de las disputas territoriales sobre Parma, Piacenza y Comacchio. Como contrapartida se levantó la prohibición de sacar dinero del imperio y se estipuló una indemnización por los daños originados con la ocupación de los Estados pontificios.

También Felipe V había intervenido ya varias veces en los derechos de la Iglesia, pero la ruptura propiamente dicha se produjo tras el reconocimiento de su rival Carlos. La derrota de Luis XIV en Malplaquet y la ruptura de relaciones con Roma por parte de Madrid provocaron el definitivo reconocimiento de

Carlos III el 10 de octubre de 1709. Tras haberse clausurado la nunciatura de Madrid, Clemente XI negó la institución canónica a los obispos nombrados por Felipe V, pero acabó proponiendo una mediación de Luis XIV. A pesar de ello, en España el proceso evolutivo de la iglesia estatal no se interrumpió. Carlos III, que residía en Barcelona, pidió que Roma enviara un nuncio oficial, que entró en la ciudad el año 1711. Los negociaciones iniciadas en Roma en marzo de 1710 en torno a la devolución de Comacchio y las usurpaciones de los derechos de la Iglesia perpetradas en Nápoles, se habían ido demorando, y sólo al cabo de un año concluyeron con un tratado que estipulaba la devolución de aquella ciudad del delta del Po.

Con la inesperada muerte del emperador (17 de abril de 1711), que enfermó de viruelas, precedida tres días antes por la del delfín francés, afectado por la misma enfermedad, varió radicalmente el panorama de la cuestión sucesoria de España. El emperador fallecido sólo tenía hijas, de manera que fue llamado a sucederle en el trono de Austria su hermano Carlos. A pesar de las intrigas francesas, el papa mantuvo con firmeza la candidatura de Carlos para la corona imperial. Sin embargo, se negó toda intervención a su sobrino Albani, enviado como legado para la elección del emperador en Francfort, y tuvo que sufrir además toda clase de humillaciones. Inglaterra no estaba dispuesta a tolerar, en modo alguno la unión personal entre España y el imperio. La solución había de consistir en que Felipe V fuera reconocido rey de España, mientras que Austria se quedaría con las posesiones españolas de los Habsburgo en Italia y los Países Bajos.

En el congreso de la paz iniciado en Utrecht (enero de 1712) el representante papal Passionei, que, sin rango diplomático, sólo podía actuar como simple agente, trató de impedir la supresión de la cláusula de Ryswick y de mantener los derechos feudales del papa sobre Parma, Piacenza y Sicilia, que se habían adjudicado al duque de Saboya. Pero de hecho no pudo conseguir gran cosa. Las variaciones territoriales perjudicaron a las posesiones de la Iglesia; Francia reconoció la sucesión protestante del trono de Inglaterra y abandonó al pretendiente Jacobo III Estuardo, apoyado siempre anteriormente por el papa; Sicilia pasó a la casa

de Saboya sin ni siquiera consultar al papa. A pesar de los esfuerzos personales del papa ante Luis XIV la cláusula de Ryswick, aun sin ser formalmente suprimida, quedó prácticamente desvirtuada. En la paz paralela (marzo de 1714), concluida entre el emperador y el rey francés en Rastatt, se introdujo la cláusula en el tratado. Pero como en estas negociaciones no participaron los Estados imperiales, se impuso la necesidad de un nuevo congreso que tuvo lugar en Baden de Suiza y en el que los Estados protestantes trabajaron por la supresión de aquella cláusula. Una vez más Passionei fue el agente encargado de defender los derechos de la Iglesia, y también ahora la cláusula de Ryswick fue el objetivo primordial del papa. De hecho, la paz concluida en septiembre de 1714 respondía en líneas generales a la de Rastatt, de manera que los esfuerzos de la santa sede pueden considerarse como coronados hasta cierto punto por el éxito.

Passionei tuvo que protestar contra las disposiciones perjudiciales a la Iglesia católica, sobre todo contra la confirmación global de la paz de Westfalia, el reconocimiento de la dignidad electoral a favor de Hannover y del título de reino concedido a Prusia, así como contra la asignación de territorios católicos a príncipes protestantes. Y Clemente XI repitió solemnemente la protesta en el consistorio del 21 de enero de 1715, en el que habló sobre los tres tratados de paz.

La guerra del norte, que se desarrolló paralelamente a la guerra de sucesión española y se prolongó todavía más, no afectó inmediatamente al papado y a la Iglesia. Pero coincidiendo con el fin de la guerra europea, volvió a surgir la amenaza turca. Los ataques de la Puerta se dirigieron en primer lugar contra Venecia. Clemente XI se esforzó, siguiendo el ejemplo de Pío V, por formar una liga defensiva contra la amenaza de las fuerzas navales turcas. Pero el emperador, que desconfiaba de España, no estaba dispuesto a un despliegue militar de gran envergadura. La flota turca consiguió, en el verano de 1715, grandes éxitos. Venecia perdió todo el Peloponeso, y se temió un ataque contra la misma Italia. A instancias del papa, Felipe V de España dio a fines de 1715 al emperador, por mediación de Clemente XI, la garantía formal de que no emprendería ninguna acción en sus posesiones italianas mientras durase la guerra contra los turcos.

Esta decisión fue posible gracias sobre toda a la influencia de Giulio Alberoni, originario de Piacenza, embajador del duque de Parma en Madrid y principal artífice del segundo matrimonio de Felipe V con Isabel Farnesio. Con gran apoyo financiero del papa, y bajo su constante presión, el emperador y Venecia concluyeron en abril de 1716 una alianza. La guerra ofensiva se inició en Hungría el verano de 1716. La victoria del príncipe Eugenio en Peterwardein y la efectiva defensa de Corfú contra los turcos significaron un buen inicio de las operaciones.

Para ganarse la colaboración de España en la guerra contra los turcos, y con la condición de que se restauraría de nuevo y en forma plena la nunciatura en Madrid, fue nombrado cardenal el ambicioso Alberoni, que había sabido crearse en España una excelente posición[2]. Mientras todos esperaban la intervención de la flota española, equipada en gran parte con la ayuda financiera del papa, en la guerra naval contra los turcos, apoyando de este modo las operaciones terrestres del emperador que en agosto condujeron a la conquista de Belgrado, España había concebido el plan de atacar las posesiones imperiales de Italia, para establecer en ellas una segunda rama española. Cuatro días después de que Alberoni se enterara de su nombramiento como cardenal, salió la flota española y, sin ninguna declaración de guerra, arrebató Cerdeña al emperador. Al papa se le acusó de haber colaborado en la traición, e incluso de haber tomado parte en un acuerdo secreto con España, después de haber dado garantía moral de la seguridad de las posesiones imperiales en Italia. Viena consideró insuficientes las medidas tomadas por el papa contra España, ya que insistía en una inmediata ruptura con este país. Se añadió a esto que el nuncio en Madrid, Aldrovandi, se dejó ganar para la causa española. Madrid hizo subir aún más la tensión mediante usurpaciones en los territorios de la Iglesia y planteando exigencias inaceptables, que provocaron la ruptura total de relaciones con Roma.

Mientras en 1718 la flota española conquistaba Sicilia, se unie-

---

2. La investigación reciente ha liberado a Alberoni de gran parte de responsabilidad; cf. A. ARATA, *Il processo del card. Alberoni*, Piacenza 1923; P. CASTAGNOLI, *Il card. G. Alberoni*, Piacenza-Roma 1929; R. QUAZZA, *Dizionario Biografico Italiano* I 662-668; G.F. ROSSI, *La bibliografia Alberoniana di Mons. Antonio Arata*, Piacenza 1964.

ron el emperador, Francia, Inglaterra y Holanda en la cuádruple alianza para reorganizar Italia. Como España rechazó sus proposiciones, la flota española fue aniquilada por la inglesa. A continuación el rey Felipe V hizo que Alberoni cayera en desgracia para asegurar sus propios intereses, acusándole del fracaso de la política. El emperador recobró Sicilia, mientras que Cerdeña fue asignada a Saboya. Carlos, hijo de Felipe V y de Isabel Farnesio, heredaría Parma y Piacenza. Tampoco en este caso se tuvieron en cuenta los tradicionales derechos feudales de la santa sede sobre tales territorios. El proceso iniciado por Clemente XI contra el cardenal Alberoni, proceso promovido por Felipe V, sobre todo por motivos políticos, finalizó bajo su sucesor Inocencio XIII y fundamentalmente a favor del cardenal; después de haber tomado parte en el conclave de 1721, fue definitivamente repuesto en todas sus dignidades.

A las dificultades provocadas por las acciones bélicas durante el pontificado de Clemente XI se añadió toda una serie de catástrofes naturales, como las inundaciones del Tíber, epidemias, movimientos sísmicos. Fue imposible aplicar medidas en gran escala debido a las circunstancias de la época. Debe destacarse la fundación del correccional juvenil de San Michele de Roma, en 1703, institución pionera de la moderna orientación penitenciaria.

Se ha censurado la «temerosa e irresoluta naturaleza de Clemente XI y su incapacidad para mantenerse firme en las decisiones tomadas» [3]. Pero el fracaso práctico de su pontificado en cuestiones políticas y eclesiásticas se debe sobre todo a la desfavorable coyuntura con que tuvo que enfrentarse el papa. Nunca se repuso totalmente de una grave enfermedad contraída a principios de 1710. En el invierno de 1720 empeoró su estado de salud. Él mismo dictó a su sobrino las disposiciones relativas a su sencillo y ya preparado sepulcro. En los meses siguientes su estado era muy frágil. Murió el 19 de marzo de 1721, después de un pontificado de más de veinte años de duración.

3. Así Pastor XV 385.

Sección tercera

FIN DE LA ERA CONFESIONAL EN EUROPA

X. RESTAURACIÓN Y CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA EN EL IMPERIO

Por Heribert Raab

Profesor de universidad en Friburgo de Suiza

BIBLIOGRAFÍA: Obispados concretos: J. KIST, *Fürst- und Erzbistum Bamberg. Leitfaden durch ihre Geschichte von 1007 bis 1955*, Bamberg [2]1958; J. LOOSHORN, *Die Geschichte des Bistums Bamberg. Unveränderter Nachdr. der Ausg. von 1886-91*, Bamberg 1967-68; W. KERN, *Die Finanzwirtschaft des Hochstifts Bamberg nach der Dreissigjährigen Krieg 1648-83* (dis. fil.) Erlangen 1966; L. VAUTREY, *Histoire des Évêques de Bâle*, 4 vol., Einsiedeln 1884-86; H.R. HEYER, *Die Übersiedlung des Basler Domkapitels von seinem Exil in Freiburg i. Br. nach Arlesheim im Jahre 1678 und das Schicksal seines Archivs während der Französischen Revolution*, «Basler Zschr. für Gesch. u. Altertumskunde» 67 (1967) 170-183; J. BURCKLE, *Les chapitres ruraux des anciens évêchés de Strasbourg et de Bâle*, Colmar 1935; G. MAYER, *Geschichte des Bistums Chur* II, Stams 1914; J. DANUSER, *Die staatlichen Hoheitsrechte des Kantons Graubünden gegenüber dem Bistum Chur*, Zurich 1897; G.V. LOJEWSKI, *Bayerns Weg nach Köln. Geschichte der bayerischen Bistumspolitik in der zweiten Hälfte des 16 Jh.*, Bonn 1962; J. OSWALD, *Die bayerischen Landesbistumsbestrebungen im 16. und 17. Jh.*, ZSavRGkan 33 (1944) 224-264; F.X. SEPPELT, *Geschichte des Bistums Breslau*, Breslau 1929; L. PETRY, *Das Haus Neuburg und die Ausläufer der Gegenreformation in Schlesien und der Pfalz*, «Veröff. des Vereins fü pfälz. KG» 4 (1952) 87-106; A. STRNAD, *Wahl und Informativprozess Erzherzog Leopold Wilhelms von Österreich, Fürstbischof von Breslau* (1656-62), ArSKG 26 (1968) 153-190; K. WOLFSGRUBER, *Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von Brixen (1613 bis 1791)*, ZSavRGkan 73 (1956) 248-323; B. HUBENSTEINER, *Die geistliche Stadt. Welt und Leben des Joahnn Eckher von Kapfing und Liechteneck,*

Fürstbischofs von Freising, Munich 1954; J. SAX, *Geschichte des Hochstifts und der Stadt Eichstätt,* Nuremberg 1885; H. HACK, *Eine authentische Rechtsauslegung unter Papst Klemens XI und der kirchenrechtliches Status des Stifts Fulda:* Miscellanea Fuldensia. Festgabe für Dr. A. Bolte, Bischof von Fulda, Fulda 1966, 25-71; A. BERTRAM, *Geschichte des Bistums Hildesheim* III, Hildesheim-Leipzig 1925; M. BRAUBACH, *Kurkölnische Miniaturen,* Münster [2]1954; P. HARSIN, *Les relations extérieures de la Principauté de Liège sous Jean Louis d'Elderen et Joseph Clément de Bavière (1688-1718),* Lieja-París 1927; A. FRANZEN, *Französische Politik und Kurkölns Beziehungen zu Frankreich unter Erzbischof Max Heinrich in französischer Sicht,* RQ 52 (1957) 169-210; G. MENTZ, *Johann Philipp von Schönborn, Kurfürst von Mainz, Bischof von Würzburg und Worms,* 2 vol., Jena 1896-99; W. KOHL, *Christoph Bernhard von Galen, Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650-78,* Münster 1964; J. STABER, *Kirchengeschichte des Bistums Regensburg,* Ratisbona 1966; G. SCHWAIGER, *Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649-61),* Munich 1954; F. MARTIN, *Salzburgs Fürsten in der Barockzeit (1587-1812),* Salzburgo [3]1966; A.M. BURG, *Die alte Diözese Strassburg von der bonifazischen Reform (ca 750) bis zum napoleonischen Konkordat. Ein geschichtlicher Überblick mit besonderer Berücksichtigung des elsässischen Teils,* FreibDiözArch 86 (1966) 220-251; J. DUFT, *Die Glaubenssorge der Fürstäbte von St Gallen im 17 und 18 Jh.,* Lucerna 1944; J. KÖGL, *La sovranità dei vescovi di Trento e di Bressanone. Diritti derivati al clero diocesano dalla sua soppresione,* Trento 1964; J. MARX, *Geschichte des Erzstifts Trier von der ältesten Zeiten bis zum Jahre 1816,* 5 vol., Tréveris 1858-64; A. WENDEHORST, *Das Bistum Würzburg. Ein Überblick von den Anfängen bis zur Säkularisation,* FreibDiözArch 86 (1966) 9-93; H. HACK, *Der Rechtsstreit zwischen dem Fürstbischof von Würzburg und dem Fürstabt von Fulda an der römischen Kurie um die geistliche Hoheit im Gebiet des Stifts Fulda (1688-1717),* Fulda 1956.

Consecuencias de la guerra de los Treinta Años: G. FRANZ, *Der Dreissigjährige Krieg und das deutsche Volk,* Stuttgart [3]1961; K. KOLLNIG, *Die Pfalz nach dem Dreissigjährigen Krieg,* Heidelberg 1949; A. PH. BRÜCK, *Aus der Schwedenzeit Aschaffenburgs 1631-34,* «Aschaffenburger Jb» 4 (1957) 719-736; H. STEINBERG, *Der Dreissigjährige Krieg in Europa und der Kampf um die Vorherrschaft in Europa 1600-60,* Gottinga 1967; J. SCHMIDLIN, *Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreissigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten,* Friburgo 1940.

Constitución de la Iglesia imperial y de los estados clericales. Ocupación de los obispados del imperio: FEINE RG; L. GLIER, *Die Advocatia ecclesiae Romanae imperatoris in der Zeit von 1519-1648* (dis.) Erlangen 1897; H.E. FEINE, *Die Besetzung der Reichbistümer vom westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648-1803,* Amsterdam 1964; R. REINHARDT, *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit,* Wiesbaden 1966; H.E. FEINE, *Papst, Erste Bitten*

und Regierungsantritt des Kaisers seit dem Ausgang des Mittelalters, ZSavRGkan 20 (1931) 1-101; A.H. BENNA, *Preces Primariae und Reichshofkanzlei,* MÖSTA 5 (1952); F.J. HEYEN, *Die kaiserlichen Ersten Bitten für das Erzbistum Trier von Ferdinand I. bis Franz II. (1531-1792):* Festsch. für Alois Thomas, Tréveris 1967, 175-188; H. CZISCHKE, *Die verfassungsrechtliche Lage der geistlichen Kurfürstentümer Mainz, Trier und Köln am Ende des alten Reiches* (Jur. Diss.) Maguncia 1953; R. REINHARDT, *Zur Reichskirchenpolitik der Pfalz-Neuburger,* HJ 84 (1964) 118-128; M. BRAUBACH, *Lothringische Absichten auf den Kölner Kurstuhl 1712-13,* ibd. 56 (1936) 59-66; H. RAAB, *Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739-1812)* I: *Dynastie. Kirche und Reich im 18 Jh.,* Friburgo 1962.

Problemas de los estamentos en la iglesia imperial. Generalidades: A. SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter,* KRA 63-64, Stuttgart ²1922; A.L. VEIT, *Geschichte und Recht der Stifsmässigkeit auf die ehemals adeligen Domstifte von Mainz, Würzburg und Bamberg,* HJ 32 (1912) 323-358; id., *Der stiftsmässige deutsche Adel im Bilde seiner Ahnenproben,* Friburgo 1935; E. RIEDENAUER, *Reichsritterschaft und Konfession:* Deutscher Adel 1555-1740, edic. dir. por H. RÖSSLER, Darmstadt 1965, 1-63; M. DOMARUS, *Der Reichsadel in den geistlichen Fürstentümern* ibid. 147-171; N. v. PRERADOVICH, *Die soziale Herkunft der österreichischen Kirchenfürsten (1648-1918):* Festschr. Karl Eder, Innsbruck 1959, 223-243.

Canónigos: A. HAEMMERLE, *Die Canoniker des hohen Domstifts Augsburg bis zur Säkularisation,* 1955; J. KIST, *Das Bamberger Domkapitel 1391-1556,* Weimar 1943; G. ZIMMERMANN, *Das Breslauer Domkapitel im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (1500-1600),* Weimar 1938; K. WOLFSGRUBER, *Das Brixener Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung in der Neuzeit 1500-1803* = Schlern Schriften 80 (Innsbruck 1951); CH. M. TOUR, *Reihenfolge der residierenden Domherren in Chur* = XXXIV. Jber. der Histor. antiquarischen Gesellschaft von Graubünden (Chur 1905); J. OBERSTEINER, *Die persönliche Zusammensetzung des adligen Gurker Domkapitels und Domstiftes in der Zeit von 1620-1787,* «Geschichtliche und volkskundliche Beiträge zur Heimatkunde Kärntens» CLIV (Klagenfurt 1964) 221-256; H.H. KURTH, *Das Kölnische Domkapitel im 18. Jh. Verfassung und Verwaltung, Wirtschaft und persönliche Zusammensetzung* (Phil. Diss. masch.) Bonn 1953; M. BRAUBACH, *Kölner Domherren im 18 Jh.,* en *Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln,* Festschrift für Wilhelm Neuss -Studien zur Kölner KG 5 (Düsseldorf 1960) 238-258; H.H. ROTH, *Das Kölner Domkapitel von 1503 bis zu seinem Erlöschen 1803* = «Veröff. des Köln. Geschichtsvereins» 5 (Colonia 1930); J. DE THEUX, *Le chapitre de Saint-Lambert à Liège,* 4 vol., Bruselas 1871-73; A. DUBOIS, *Le chapitre cathédrale de Saint-Lambert de Liège au XVII^e siècle,* Lieja 1949; L.A. VEIT, *Mainzer Domherren vom Ende des 16. bis zum Anfang des 18 Jh. in Leben, Haus und Habe,* Maguncia 1924; F. KEINEMANN, *Das Domkapitel zu Münster im 18 Jh.,* Münster 1967; id., *Das Domstift*

Mainz und der mediate Adel. Der Streit um die Zulassung von Angehörigen der landsässigen Ritterschaften zu Mainzer Dompräbenden, HJ 89 (1969) 153-170; L.H. KRICK, *Das ehemalige Domstift Passau und die ehemaligen Kollegiatstifte des Bistums Passau. Chronologische Reihenfolgen ihrer Mitglieder von der Gründung der Stifte bis zu ihrer Auflösung,* Passau 1922; J. OSWALD, *Das alte Passauer Domkapitel,* Munich 1933; H. WAGNER - H. KLEIN, *Salzburgs Domherren 1300-1514,* Salzburgo 1952; J. RIEDL, *Salzburgs Domherren 1514-1806,* «Mitt. der Ges. für Salzburg. Landeskunde» 7 (1867) 122-286; O. ROMMEL, *Das Seckauer Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung (1218-1782)* (Dis. mec.) Viena 1955; M. DOHNA, Gräfin, *Die ständische Verhältnisse am Domkapitel von Trier vom 16. bis zum 18. Jh.,* Tréveris 1960, a este respecto también la reseña de P. NEU, RhVjbl 26 (1961) 354-359; D. LEOPOLD, *Das Wiener Domkapitel zum hl. Stephan in seiner personellen Zusammensetzung in der Zeit der Reformation Ferdinands I. bis zu seiner Erhebung zum Metropolitankapitel, 1554-1722* (tesis mecan.) Viena 1947; J. EMBACH, *Das Wormser Domkapitel in den Jahren 1789-1802* (tesina mecan.) Maguncia 1952; A. AMRHEIN, *Reihenfolge der Mitglieder des adeligen Domstiftes zu Würzburg, St. Kiliansbrüder gennant, von seiner Gründung bis zur Säkularisation (1742-1803),* «Archiv des hist. Vereins für Unterfranken u. Aschaffenburg» 33 (1890) 3-380.

Algunas familias y canónigos capitulares: J. KIST, *Bamberger Domherren aus dem Geschlecht von Guttenberg im Zeitalter der Gegenreformation* «Jb. für fränk. Landesforschung» 11-12 (1953) 277-282; P. MICHELS, *Ahnentafeln Paderborner Domherren,* Paderborn 1966; M. DOMARUS, *Die Grafen von Dernbach, Aufstieg und Ende eines reichsständischen Hauses:* Mainfränkisches Jb. 16, Wurzburgo 1964; H. GERIG, *Der Kölner Dompropst Christian August Herzog von Sachsen-Zeitz. Bischof von Raab. Seine diplomatische Tätigkeit am Niederrhein zu Beginn des Spanischen Erbfolgekriegs im Dienst der Politik Kaiser Leopolds I. 1701-03,* Bonn 1930; N. NOTTARP, *Ein Mindener Dompropst des 18 Jh.,* WZ 103-104 (1954) 93-106, reimpresión: H. NOTTARP, *Aus Rechtsgeschichte und Kirchenrecht.* Gesammelte Abhandlungen, edic. dir. por F. MERZBACHER, Colonia-Graz 1967, 96-175; H. RÖSSLER, *Graf Johann Philipp Stadion. Napoleons deutscher Gegenspieler,* Viena 1966; H. BUDENBENDER, *Das Familiendrama Sickingen. Sein Verlauf und sein möglicher Zusammenhang mit Schillers Räubern,* «Mitt. des Historischen Vereins der Pfalz» 61 (1963) 161-200.

El elemento no noble en la Iglesia imperial: E. KRAUSEN, *Die Herkunft der bayerischen Prälaten des 17 u. 18 Jh.* ZBLG 27 (1964) 259-285; id. *Die Zusammensetzung der bayerischen Prämonstratenserkonvente,* HJ 86 (1966) 157-166; A. LEDERLE, *Prälaten des 17 u. 18. Jh. aus dem Kinzigtal:* FreibDiözArch 74 (1954) 208 hasta 214; G. RICHTER, *Die bürgerlichen Benediktiner der Abtei Fulda von 1627-1802,* «Quellen und Abh. zur Gesch. der Abtei und Diözese Fulda» 7 (1911) 73-240; J. SALZGEBER, *Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter. Historisch-soziologische Studie,* Münster 1966.

Obispos auxiliares: Datos generales; Exposiciones de conjunto respecto de diócesis aisladas: H. HOFFMANN, *Hilfsmittel zur Bestimmung der Titular- und Weihbischöfe in Bayern,* «Mitt. für die Archivpflege in Bayern» 10 (1964) 6-14; A. SCHRÖDER, *Die Augsburger Weihbischöfe,* «Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg» V (1919); J. JUNGNITZ, *Die Breslauer Weihbischöfe,* Breslau 1914; F.A. KOCH, *Die Erfurter Weihbischöfe. Ein Beitrag zur thüringischen Kirchengeschichte,* «Zeitschr. des Vereins für thür. Gesch. und Altertumskunde» 6 (Jena 1865); F.E.v. MERING, *Die hohen Würdenträger der Erzdiözese Köln, zunächst die Weihbischöfe, Generalvikare u. Offiziale,* Colonia 1846; W. HAID, *Die Constanzer Weihbischöfe 1550-1803,* FreibDiözArch 9 (1875) 1-24 24-31; U. BERLIÈRE, *Les évêques auxiliaires de Liège,* Brujas 1919; A. TIBUS, *Geschichtliche Nachrichten über die Weihbischöfe von Münster,* Münster 1862; J.C. MÖLLER, *Gesch. der Weihbischöfe von Osnabrück,* Lingen 1887; J. EVELT, *Die Weihbischöfe von Paderborn,* Paderborn 1869-79; K.J. HOLZER, *De proepiscopis Trevirensibus,* Coblenza 1845; J.A.J. HANSEN, *Die Weihbischöfe von Trier,* Colonia 1834; J. TORSY, *Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661-1680. Nach den weihbischöflichen Protokollen,* Düsseldorf 1969.

Obispos auxiliares aislados: H. ENGER, *Weihbischof Adam Adami und sein Wirken im Bistum Hildesheim,* Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart» 32 (1963) 13-31; H. WAMPER, *Des Leben der Brüder Adrian und Peter van Walenburch aus Rotterdam und ihr Wirken in der Erzdiözese Köln bis zum Jahre 1649. Ein Beitrag zur Gesch. der Gegenreformation,* Colonia 1968; K. OPLADEN, *Johann Sternenberg gen. Düsseldorf, Dechant zu Rees, Propst zu Xanten, Weihbischof von Münster* († 1662). *Ein Beitrag zur Gesch. der Gegenreformation,* AHVNrh 157 (1955) 98-146; G. SCHERZ - J. RAEDER (dir.), *Nicolai Stenonis Epistolae,* 2 vols., Hafniae-Friburgo 1952; M. BIERBAUM, *Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie (1638-86),* Münster i.W., s.a.; J. KÖHNE, *Die Tätigkeit des Weihbischofs Nikolaus Steno im Bistum Paderborn,* ThGl 34 (1942); J. TORSY, *Die Dienstreisen des Kölner Weihbischofs Paulus Aussemius 1677-79:* Festschr. Wilhelm Neuss, Düsseldorf 1960, 164-182; G. SCHWAIGER, *Römische Briefe des Regensburger Weihbischofs Sebastian Denich (1654-1655),* ZKG 73 (1962) 299-326; M. BARTH, *Der Strassburger Weihbischof Paul Graf Aldringen 1627-44:* AElsKG 7 (1932) 363-374; id., *Peter Creagh, Erzbischof von Dublin und Primas von Irland, als Weihbischof von Strassburg 1694-1705:* ibid. 8 (1933) 269-286; L. LENHART, *Zwei Mainzer Weihbischöfe des 17 Jh. als ehemalige Heppenheimer Pfarrer. Adolf Gottfried Volusius (1676-79) und Mathias Starck (1679-1708):* 1200 Jahre Heppenheim a.d. Bergstrasse (1955) 129-149; H. RAAB, *Der Informativprozess des Stiftskanonikers Johann Jakob Senft anlässlich seiner Ernennung zum Weihbischof von Erfurt* 1965: «Aschaffenburger Jb.» 4 (1957) 770-776; O. v. LOOZ-CORSWAREM, *Eine Firmungsreise des Trierer Weihbischofs Otto v. Senheim (1633-62):* Festschr. für Alois Thomas, Tréveris 1967, 259-266; B. FISCHER, *Pontifikalhandlungen der beiden Speyerer Weihbischöfe*

Johann Philipp Burckhardt (†1968) und Peter Kornel von Beywegh († 1744) im Raume des heutigen Bistums Trier in den Jahren 1685-87 und 1708-10. Nach ihrem bisher unveröffentlichten Weihetagebuch in der Bibliothek des Priesterseminars St. Peter im Schwarzwald, AMrhKG 5 (1953) 311-324; L. JUST, *Der Trierer Weihbischof Johann Mathias v. Eyss im Kampf gegen den Jansenismus (1714-1729)* ibid. 11 (1959) 160-189; F. SCHÄFER, *Lothar Friedrich v. Nalbach. Sein Wirken für den Kurstaat Trier als Weihbischof 196 -1748,* Colonia 1937; H. SCHMITT, *Die Aushilfe der Speyerer Weihbischöfe Johann Philipp Burckhardt u. Peter Kornel von Beywegh im Bistum Worms,* AMrhKG 12 (1960) 237-250; id., *Der Wormser Weihbischof Johann Baptist Gegg aus Eichstätt (1716-03):* ibid. 15 (1963) 95-146; ibid. *Christian Albert Anton v. Merle, Weihbischof von Worms (1734-65):* ibid. 16 (1964) 200-248; R. HAASS, *Das religiös-kirchliche Leben in Köln unter dem Einfluss der Francken-Siersdorf (1724-70):* Spiegel der Geschichte, Festschr. für Max Braubach, Münster 1964, 581-589; A. PH. BRÜCK, *Stephan Alexander Würdtwein,* AMrhKG 2 (1950) 193-216; H. RAAB, *Valentin Heimes' Informativprozess anlässlich seiner Ernennung zum Weihbischof von Worms (1780) und Mainz (1782),* «Jb. für das Bistum Mainz» 7 (1957) 172-189; A. BACH, *Der Mainzer Weihbischof Valentin Heimes und die «Weinpredigt» in Goethes «St. Rochusfest zu Bingen»,* RhVjbl 27 (1962) 97-116; A.F. LUDWIG, *Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theol. Aufklärung und kirchliche Restauration,* 2 vol., Paderborn 1904-06.

La paz de Westfalia puso fin a la guerra de los Treinta Años, pero no trajo la paz al imperio. En una serie de guerras, apenas interrumpida por algunos años de paz hasta el primer tercio del siglo XVIII, en la *anarquía constituida* del imperio, los estados eclesiásticos fueron entregados a las grandes potencias como objetos indefensos, acosados constantemente por las campañas bélicas y sus consecuencias, repetidamente amenazados en su existencia por proyectos de secularización y congresos de paz europeos y con graves dificultades de reestructuración en virtud de su propia constitución de estados electivos, del condominio de los canónigos, la falta de continuidad y la doble función de los príncipes eclesiásticos.

El arzobispado de Tréveris, por ejemplo, tuvo que sufrir entre 1500 y 1720 cien años de guerra, peste y ocupación [1]. En la pequeña colegiata de Worms, casi toda ella rodeada por el territorio reformado del Palatinado, cuya catedral había servido a los sue-

1. G. REITZ, *Die Grösse des geistlichen und ritterschaftlichen Grundbesitzes in ehemaligen Kur-Trier,* Coblenza 1919, 43.

cos de cuartel, sólo después que los Neuburg católicos sucedieron a la casa Pfalz-Simmern en el Palatinado, pudieron superarse hasta cierto punto bajo el príncipe-obispo Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1694-1732) las terribles destrucciones de la guerra de Orleans y se pudo pensar en una restauración de la vida eclesiástica al amparo de la discutida cláusula de Ryswick. La angustia causada por los turcos[2], que se puede percibir hasta en motivos y figuras de las costumbres piadosas de aquel tiempo, sólo pudo superarse con la paz de Passarowitz (1718). Los períodos de paz de cierta duración en Occidente no se iniciaron hasta la conclusión de tratados de paz de Utrecht, Rastatt, Baden (1713-14) y Aquisgrán (1748). A las incesantes lamentaciones uniformemente repetidas casi en todas partes sobre las angustias de la época, la miseria de las guerras en Occidente, el peligro de los turcos en Oriente, se mezclaban con los gemidos de la peste, la carestía y la corrupción de las costumbres[3]. Aun cuando hay que tener en cuenta la tendenciosa exageración de los informes contemporáneos y no se puedan calificar las circunstancias como desesperadas, no deja de ser imponente la obra inmensa de la restauración político-económica proseguida tenazmente, así como la renovación y profundización de la vida religiosa de la Iglesia, que se expresaron simbólicamente en el arte sagrado bajo los Wittelsbach, Habsburgo, Pfalz-Neuburg y Schönborn.

Los territorios eclesiásticos del imperio que sólo podían contar con el derecho, pero carentes de fuerza militar o política, padecieron calamidades singularmente graves durante la guerra de

---

2. H. WATZL (dir.), *Flucht und Zuflucht. Das Tagebuch des Priesters Balthasar Kleinschroth aus dem Türkenjahr 1683*, Graz-Colonia 1956, L.A. VEIT-L. LENHART, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Friburgo de Brisgovia 1956, 64s.

3. Sobre los difíciles años de guerra, de 1701 a 1713, advierte el carmelita luxemburgués Pacificus a Cruce: «Ahora todo está en guerra y en una pésima situación: Los Países Bajos están todavía más bajos con motivo de la guerra; Alsacia (Elsass) se ha convertido en una tierra de miseria *(Elendsas);* la corriente del Rin en una corriente de penas; Italia es un campo de batalla .. En todas partes hay guerra y miseria! » Citado por E. DONCKEL, *P. Pacificus a Cruce, Ordinis Fratrum B.M.V. de Monte Carmelo. Sein Leben — Sein Predigtwerk:* Festsch, für Alois Thomas, Tréveris 1967, 106, nota 43. Poco después se lamenta también otro contemporáneo de la situación del obispado de Espira: «Ya no existía ni sombra de disciplina eclesiástica, ningún vicio era tan grande que no se viera entre los mismos eclesiásticos. La doctrina de Cristo aparece en muchas partes como algo desconocido.» Citado por O.B. ROEGELE, *Damian Hugo de Schönborn und die Anfänge des Bruchsaler Priesterseminars*, FreibDiözArch 71 (1951) 10. philologie et d'histoire» 5 (1926) 423-452.

los Treinta Años. Fueron escasísimos los príncipes obispos, que, como el celoso arzobispo de París, Lodron de Salzburgo (1619-53), pudieron preservar a su territorio de la guerra y de sus consecuencias, fundar la universidad, el colegio mariano (1645), el Rupertino (1653) y terminar la catedral[4]. Su declarada neutralidad no puso enteramente a salvo al obispado de Lieja bajo Fernando de Baviera[5]; ni tampoco se libró la colegiata de Basilea, aun cuando una vez acabada la guerra una emigración a los territorios fuertemente despoblados del imperio[6], por ejemplo de Lieja a Seligenstadt, pudiera causar la impresión contraria. Incluso en los territorios imperiales de la Iglesia que no se vieron sometidos directamente al pillaje y la destrucción, aumentaron por causa de la guerra las deudas ya existentes, se rompieron las relaciones habituales, hizo acto de presencia la miseria de los fugitivos y disminuyeron las condiciones de vida. El obispado de Brixen estaba en 1659 tan cargado de deudas que no se pudieron pagar las anualidades e impuestos al Tirol y la mayor parte de los ingresos tuvieron que utilizarse para satisfacer los intereses. En el obispado de Trento apenas era mejor la situación económica, según un informe del príncipe obispo Karl Emmanuel del año 1653[7].

Peor que en los obispados limítrofes de la Iglesia imperial al oeste y sur del Danubio marchaban las cosas en el terreno político-económico y religioso-moral, a mediados del siglo XVII en el *callejón clerical* del Rin y del Main, así como en las colegiatas del norte de Alemania que seguían siendo católicas. En la mayor

---

4. F. MARTIN, *Salzburgs Fürsten in der Barockzeit (1557-1812)*, Salzburgo ³1966, 85-105.

5. P. HARSIN, *Les origines diplomatiques de la neutralité liégeoise*, «Revue belge de philologie et d'histoire» 5 (1926) 423-452.

6. Cf. respecto de las pérdidas de población y daños causados por la guerra G. FRANZ, *Der Dreissigjährige Krieg und das deutsche Volk*, Stuttgart ³1961; J. SCHMIDLIN, *Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreissigjähringen Krieges nach den bischöflichen Romberichten*, Friburgo de Brisgovia 1940; A. ROTHBAUER, *Der Dreissigjährige Krieg im Spiegel der ältesten Langenloiser Matrik*, «Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich» NF 35 (1964) 357-363; H. STEINBERG, *Der Dreissigjährige Krieg und der Kampf um die Vorherrschaft in Europa 1600-60*, Gotinga 1967, trata recientemente de corregir, en forma poco convincente, la imagen *tradicional* de la terrible catástrofe de la guerra de los Treinta Años, y de reducir sus efectos devastadores sobre la cultura y las costumbres.

7. I.PH. DENGEL, *Berichte von Bischöfen über den Stand ihrer Diözesen (Relationes status ecclesiarum)*. Como contribución a la historia eclesiástica de Austria en el siglo XVI y XVII, «Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tyrols und Vorarlbergs» 6 (1907) 323-326 337-340.

parte de los territorios eclesiásticos debieron repoblarse comarcas enteras y reconstruirse no pocas ciudades destruidas y desiertas; tuvieron que pagarse grandes deudas, controlar la anarquía en el cambio de moneda, y poner coto a las usurpaciones de los señores temporales que se habían apropiado bienes y derechos de las iglesias y de los clérigos. «Los informes recibidos por nosotros sobre las visitas efectuadas al final de la guerra presentan cuadros desgarradores de destrucciones de templos, del bajo nivel del clero empobrecido, de la disolución y corrupción de toda la vida eclesiástica, de la degeneración moral y de la confusa superstición de la población[8].

Cuando, en 1647, Johann Philipp de Schönborn se puso al frente de los destinos de Maguncia en la llamada *Oberstift* del territorio, que incluía la segunda ciudad residencial de Aschaffenburg, de 105 parroquias, 77 estaban vacantes. La parte del arzobispado situado en la margen izquierda del Rin, con la ciudad de Maguncia destruida en su mitad después del asedio de los suecos, permaneció hasta 1650 en manos de los franceses. En la colegiata de Bamberg «la población había sido diezmada por las violencias, el hambre y las epidemias. Los supervivientes quedaron reducidos a la miseria debido a las repetidas contribuciones»[9]. En el obispado-principado de Munster la situación religiosa y moral era más grave que la misma penuria económica. La disciplina eclesiástica se había relajado, se habían introducido formas extrañas de culto, una gran parte del clero vivía en concubinato al iniciarse el gobierno del obispo Christoph Bernhard von Galen[10]. La mayor diócesis de la iglesia imperial, Constanza, sólo tenía en el año 1650 seiscientas parroquias cubiertas sobre un total de más de mil, según un informe enviado a Roma por el obispo de aquella diócesis, Johann Franz Vogt von Altensumerau y Prassberg. En el obispado de Ratisbona el año 1654 estaban vacantes más de trescientas parroquias. No era mejor la situación en la mayor parte de los restantes obispados-principados, donde muchas veces, además de las conocidas consecuencias de la guerra,

---

8. F.X. SEPPELT, *Geschichte des Bistums Breslau*, Breslau 1929, 71.
9. J. KIST, *Fürst und Erzbistum Bamberg*, Bamberg ³1962, 103.
10. W. KOHL, *Christoph Bernhard von Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650-78*, Münster 1964. 26-32.

la restauración político-económica y religioso-eclesiástica era dificultada por las tropas extranjeras de ocupación y los exorbitantes impuestos en concepto de reparaciones [11].

Las deudas de muchos obispados, que se venían arrastrando desde la baja edad media sólo se redujeron en una medida considerable hasta donde alcanzaron los datos fidedignos a este respecto en casos excepcionales, debido a las cargas de la guerra, a la depreciación de la moneda y también al fracaso de la política financiera, a los gastos exagerados de la corte, a los proyectos de edificación, y a los subsidios concedidos a parientes de los príncipes reinantes [12]. Los obispados cargados de mayores deudas, y por tanto más empobrecidos, fueron durante los siglos XVII y XVIII Coira, Constanza, Ratisbona, Paderborn, Hildesheim y en parte también Worms, Espira, Tréveris y Freisinga. La acumulación de obispados debe considerarse asimismo desde el punto de vista económico. Como económicamente sanos y relativamente ricos, y por tanto apetecibles por la política episcopal de príncipes y caballeros del imperio, se consideraban en aquel tiempo los arzobispados de Maguncia (con unos ingresos anuales estimados entre 1 500 000 y 1 700 000 escudos imperiales, hacia 1790) y Colonia, la colegiata de Münster, Estrasburgo, Wurzburgo, Augsburgo y también Bamberga, después de la reconstrucción llevada a cabo por el obispo Philipp Valentin Voit von Reineck. Los ingresos anuales obtenidos por el obispo Wilhelm Egon von Fürstenberg (1740) en su obispado-principado de Estrasburgo, en las abadías de St. Arnulf de Metz, St. Michel y otras prebendas se calculan entre unas 600 000 y 700 000 libras, y los ingresos totales del príncipe elector arzobispo Max Franz de Colonia se calculaban en más de un millón de escudos imperiales.

---

11. Así, por ejemplo, las abadías principados de Murbach y Luders tuvieron que pagar una inmensa suma de cuotas de satisfacción, lo que se dejó sentir hasta bien entrado el siglo XVIII; A. GATRIO, *Die Abtei Murbach im Elsass*, II Estrasburgo 1895, 553.

12. Según un informe del príncipe elector-arzobispo de Maguncia, Friedrich Karl v. Ostein, dirigido a María Teresa el 20 de marzo de 1763, la guerra de los Siete Años «en lugar de súbditos le dejó mendigos. Los ingresos de las fundaciones y monasterios han quedado totalmente arruinados. No hay una pequeña aldea en todo mi arzobispado que no deba tanto y muchas veces más de lo que vale». Según una exposición del elector de Maguncia, del 16 de octubre de 1763, las pérdidas y daños causados por las tropas francesas, imperiales, prusianas y aliadas, incluidos los gastos por el contingente de Maguncia en el ejército imperial, costaron 20 156 447 florines y 21 coronas. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Viena, MOG 25 A, 20.

La justificada crítica de la política financiera[13] de algunos príncipes eclesiásticos no debería pasar por alto sus méritos en la promoción del arte, sobre todo de la arquitectura, por ejemplo en el caso de los Schönborn[14], de la pintura, de la música del barroco y rococó, e incluso de las ciencias y de las instituciones de beneficencia, que pueden resistir perfectamente la comparación con los territorios más poderosos de gobierno temporal. Al no tener que organizar ejércitos permanentes (indispensables para la conservación del poder en los estados absolutistas modernos) y debido también a la estrecha vinculación de lo militar con lo económico, los estados de gobierno eclesiástico fueron perdiendo importancia en lo político, pero hallaron la posibilidad de resolver la cuestión esencial de introducir en consonancia con el orden natural un equilibrio aceptable entre el individuo y la comunidad, entre el hombre y el Estado, partiendo de viejas formas tradicionales y anteponiendo a todo interés material la salvación futura en la otra vida. La ausencia de un Estado secular en los territorios gobernados por el báculo y la mitra con ser un factor negativo y provocar la crítica de la ilustración, suponía en cambio la garantía de una libertad relativamente mayor y de una felicidad terrena que proclamaba el lema: *Se reposa bien bajo el báculo.* «El llamado irónicamente *callejón clerical* hace que los Pirineos sean inapreciables y dignos de eterna gratitud para los alemanes, pues no sucede como en Francia y España que el poder de los monarcas lo aprisiona todo en sus cadenas; ojalá que estos Alpes puedan seguir subsistiendo», escribe Friedrich Carl von Moser, en vísperas de la secularización; y prosigue diciendo que sólo a los prín-

---

13. La política de gastos, ingresos y deudas de los príncipes eclesiásticos no ha sido aún suficientemente investigada. En dos investigaciones sobre la materia relativas al siglo XVIII podemos fijar nuestra atención: H. MAAS, *Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte des Bistums Speyer während der Regierung des Fürstbischofs Franz Christoph von Hutten* (1743-1770) (Diss. Gotinga 1931); O. SCHNEIDER, *Die Finanzpolitik des Kurfürsten Clemens Wenzeslaus von Trier* = Finanzwissenschaftliche Forschungsarbeiten NF fascículo 19 (Berlín 1958).

14. M. v. FREEDEN, *Würzburgs Residenz und Fürstenhof zur Schönbornzeit* (Wurzburgo 1949); id., *Kunst und Künstler am Hofe des Kurfürsten Lothar Franz von Schönborn*, Wurzburgo 1949; J.F. ABERT, *Vom Mäzenatentum der Schönborn*, Wurzburgo 1949; M. BRAUBACH, *Politik und Kultur an den geistlichen Fürstenhöfen Westfalens gegen Ende des alten Reiches*, WZ 105 (1955) 65-82, también en «Bonner historische Forschungen» 33 (1969) 546-562; *Kurfürst Clemens August, Landesherr und Mäzen des 18. Jahrhunderts.* Catálogo de la exposición del castillo de Augustusburg en Brühl 1961, Colonia 1961.

cipes eclesiásticos corresponde «literalmente el nombre de administrador del Estado, porque las acciones malas y perjudiciales no le pasan por alto, como a un soberano temporal, porque tiene sobre sí y en torno a sí los ojos de un cabildo» [15].

Los príncipes eclesiásticos no podían esperar ayuda digna de este nombre en la tarea de reconstrucción, ni de Roma ni de las nunciaturas de Colonia, Viena y Lucerna. No existen excesivos testimonios a favor de la actividad reformadora de los nuncios en esta época, como ocurrió a fines del siglo XVI o en los dos primeros decenios del siglo XVII [16]. A veces los obispos, acometieron reformas incluso en contra de la resistencia de los nuncios. De la amplia zona de administración y jurisdicción que el nuncio de Colonia Sanfelice considera irrenunciable, con la mirada puesta en Metz, Toul y Verdún (todavía en 1670 seguía reclamando el auditor Fini para insistir en su tesis de que: «si estende questa Nunziatura per tutto quel tratto di paese, che bagna il Rheno, cominciando da Basilea fino alle sue bocche dell'Oceano Britannico») [17], sólo queda la circuscripción de los obispados de Colonia y Lieja e incluso respecto a ésta la oposición a las pretensiones del nuncio adopta formas peligrosas bajo el gobierno de Max Heinrich [18].

La latente crisis de la iglesia imperial o la *ruina total* que amenazaba a los principados-obispados aislados, no pudieron remediarse ni por las nunciaturas ni por el papado, que iba debilitándose cada vez más, sino, para bien y para mal, sólo gracias al emperador y al *imperio*, y gracias asimismo a la política de los Wittelsbach y los Habsburgo, los Pfalz-Neuburg y las grandes fa-

---

15. F.C. v. MOSER, *Über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland*, Francfort-Leipzig 1787, 163.

16. A. FRANZEN, *Die Finalrelation des Kölner Nuntius Sanfelice vom Jahre 1659*, RQ 50 (1955) 69-88; id., *Französische Politik und Kurkölns Beziehungen zu Frankreich unter Erzbischof Max Heinrich (1650-1688)*, ibid. 52 (1957) 169-210; H. RAAB, *Die Finalrelation des Kölner Nuntius Fabrizio Paolucci*, ibid. 55 (1960) 129-150 id., *Die Relation des Kölner Nuntius Gaetano de' Cavalieri von 1732*, ibid. 58 (1963) 71-88; id., *Die Instruktion für den Kölner Nuntius Jacopo Oddi*, ibid. 62 (1967) 36-69: A LEVINSON, *Nuntiaturberichte vom Kaiserhofe Leopolds I (1657-1669)*, AÖG 103 (1913) 547-831; R. SCOTTI, *Helvetia sacra. Relatione de Vescovati, Abbatie, et altre dignità subordinate alla Nuntiatura helvetica*, Macerata 1642; K. HAID, *Aus der Aktenmappe des Monsignore Francesco Boccapaduglio, Nuntius in der Schweiz*, ZSKG 38 (1944) 121-153.

17. L. JUST, *Die Kölner Nuntiatur nach einer Information des Uditore Fini von 1670*, AHVNrh 155-156 (1954) 314.

18. Véase más adelante el capítulo *El episcopalismo de la iglesia imperial*.

milias de patronato, como por ejemplo los Eltz y Schönborn, von der Leyen, Dalberg, Stadion, Metternich, Walderdorff y sus caballeros del imperio, en el primer siglo después de la paz de Westfalia y, con decreciente intensidad ya desde mediados del siglo XVIII. Es en gran parte mérito suyo haber asegurado la situación confesional y la recatolización en el Alto Palatinado, Silesia, Jülich y Berg, y en los territorios de la diáspora de los obispados del imperio. Se suele dar una importancia excesiva a las consecuencias político-confesionales de la conversión de los príncipes [19].

Nunca se comprendería adecuadamente la renovación de la vida eclesiástica religiosa de la iglesia del imperio, iniciada con alguna demora respecto de los países latinos y acometida con cierta amplitud a partir de 1648, si no se tiene en cuenta su especial constitución y las dificultades que de aquí se derivaban, al menos en parte [20].

En el sistema de la constitución del imperio los obispos no sólo eran dignatarios de la jerarquía, sucesores de los apóstoles, sino también, en cuanto señores de los territorios eclesiásticos sometidos en feudo a la corona, eran soportes del imperio. Estados imperiales con voz y voto en la dieta imperial, príncipes, con una soberanía concedida por la paz de Westfalia, pero que, al carecer de poder real, sólo unos pocos podían transformar en realidad, apoyándose sólo en el derecho. La doble función eclesiástica y temporal de los príncipes obispos y de los príncipes abades pudo significar una ventaja para la reforma de la Iglesia, pero también una tentación, y no pocas veces las fuerzas de un medio ambiente palaciego y absolutista hicieron que el príncipe o so-

---

19. Sobre Johann Ludwig de Nassau-Hadamar, que en 1628 pasó en Viena a la Iglesia católica y que en 1650, como viudo y padre de un gran número de hijos, que en parte se sentaban ya en cabildos alemanes, solicitó el obispado principado de Münster, cf., K. WOLF, *Johann Ludwig, Graf von Nassau-Hadamar:* Nassauische Lebensbilder II, Wiesbaden 1943, 109-123; W. KOHL, *Nassauische Absichten auf das Bistum Münster,* «Westfalen» 36 (1958) 91-102; sobre Ernst von Hessen-Rheinfels, que en St. Goar, Bad Schwalbach, Rotenburg a. d. Fulda promovió la recatolización, cf. H. RAAB, *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623-93),* St. Goar 1964. Ninguna o poco importantes consecuencias de orden pólitico confesional tuvieron las conversaciones de los duques Alexander Heinrich von Holstein (1649), Johann Friedrich von Hannover (1651), del conde del Palatinado Christian August von Sulzbach, del príncipe elector Friedrich August I de Sajonia, de los duques de Württemberg, etc.

20. Es natural que no se pueda escribir aquí la historia, todavía inexplorada, de las tendencias de la contrarreforma y de la reforma del siglo XVII y comienzos del XVIII en la Iglesia imperial, no obstante la existencia de algunas monografías.

berano temporal prevaleciera sobre el obispo. La renuncia al boato y ostentación, tantas veces exigida en la crítica contemporánea, o la demanda de una formación científica más profunda[21] sólo afectan superficialmente al problema fundamental de la iglesia imperial.

Nunca se ha dado una iglesia imperial en el sentido de una asociación que abarcara a todos los obispados, con una autoridad eclesiástica provista de poder directivo. La iglesia imperial, por lo que concierne a su armazón interna, no se puede comparar con la *Ecclesia Gallicana*, pero, una vez que las bases históricas y jurídicas del episcopalismo hicieron algunos progresos, al principio apoyándose en el galicanismo, puso, llena de orgullo, sus propias libertades —el abad príncipe Martin Gerbert habla hasta de una «libertad nacional de la iglesia alemana»—, por encima de las galicanas, que en el fondo no eran sino la expresión de la soberanía del rey sobre la Iglesia.

Desde el punto de vista del derecho formal la vida de la Iglesia del imperio se fundaba única y exclusivamente en el concordato de Viena de 1448[22], en el que se establecían importantes disposiciones acerca de la ocupación de los obispados, las prebendas y las prestaciones financieras a la curia romana. Hacia fines del siglo XVII y a propósito de la dividida elección de Colonia de 1688 y los esfuerzos de G.W. Leibniz, se intentó revivificar el concordato de Worms y poner en vigor la vieja pretensión imperial de decidir en los casos de desacuerdo entre los electores, derecho derivado de dicho concordato[23]. El derecho episcopalista de la iglesia imperial puso en primer plano los redescubiertos *Concordata Principium* de 1447, sobre todo la aceptación de

21. El landgrave Ernst de Hessen-Rheinfels defendió en su *Speculum pro Episcopo et simul Principi saeculari* la idea de que a un obispo, sólo «*propter duritiam cordis*, es decir por el actual estado del mundo», le corresponde la unión del poder espiritual y temporal. Ningún obispo debería implicarse en guerras y asuntos bélicos, como Christoph Bernhard von Galen, de Münster, como los papas Julio II, Inocencio X. A todo candidato a obispo habrían de exigírsele profundos conocimientos teológicos, grados académicos, experiencia pastoral. No debería excluir de la elección la pertenencia a determinado estamento. Para el príncipe abad Berhard Frank von Disentis, unos 80 años más tarde, un «obispo inculto es un heraldo mudo». L. SCHMID, *Bernhard Frank von Frankenberg, Fürstabt von Disentis 1742-63*, Coira 1958, 53.

22. H. RAAB, *Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jh. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopolischen Theorie in Deutschland*, Wiesbaden 1956.

23. P. KOPFERMANN, *Das Wiener Konkordat im deutschen Staatsrecht*, Berlín 1908.

Maguncia el 1439 confirmada en aquéllos, y quiso que el concordato de Viena se modificara de acuerdo con aquellas disposiciones[24]. Las normas establecidas en la paz religiosa de Ausburgo, y en la paz de Westfalia, los de la capitulación electoral imperial y, en fin, la cláusula de Ryswick sirvieron de base, junto con los grandes tratados de paz del siglo XVII y XVIII para los concilios reformadores de Constanza y Basilea relativos a la Iglesia imperial. Pero esta Iglesia no consiguió en los siglos XVII y XVIII formalizar un concordato que respondiera a las exigencias del tiempo.

Como vínculo originario y unificador de los obispados imperiales, se propuso la provincia eclesiástica de Maguncia y la idea de un primado de Alemania. Ciertamente los arzobispos de Salzburgo podían reivindicar el título de *Primas germaniae* desde que Magdeburgo se pasó a la reforma; a mediados del siglo XVII contaron además con el apoyo imperial y en 1750 se vieron confirmados por la cancillería del emperador. Nunca fue más que un título honorífico, incluso cuando empezaron a apetecerlo los príncipes arzobispos electores de Maguncia, aunque esta diócesis pudo gozar de cierto derecho como *metropolis Germaniae* hasta la caída del imperio, «cada vez más en el sentido jurídico constitucional del imperio, cada vez menos en el sentido de un primado eclesiástico y apenas nada en el sentido de poder territorial»[25]. Como archicanciller elector del imperio, el arzobispo de Maguncia ocupaba el puesto más prestigioso entre los príncipes eclesiásticos[26] —los príncipes obispos de Eichstätt se atribuían el título de *Sanctae Moguntinae Sedis Cancellarius*— y tenían la misión de vigilar por la integridad del imperio y los derechos d ela Iglesia imperial. Pero sus poderes eclesiásticos eran idénticos a los de los demás arzobispos, a pesar del uso ocasional del título de primado y de diferentes intentos de convertirse en portavoces de los intereses de la Iglesia imperial.

Nunca se han circunscrito exactamente el alcance y los límites de la Iglesia imperial; no coinciden, desde luego, con los de la

---

24. Véase más adelante el capítulo: *El episcopalismo de la iglesia imperial desde mediados del siglo XVII hasta finales del siglo XVIII.*

25. J. BÄRMANN, *Moguntiae Metropolis Germaniae*, Maguncia 1965, 23.

26. H. MATHY, *Über das Mainzer Erzkanzleramt in der Neuzeit. Stand und Aufgaben der Forschung:* Geschichtlich. Landeskunde II (1965) 109-149.

posterior *Iglesia alemana* de Wessenberg bajo un primado alemán[27], sino más bien con los del ámbito de vigencia del concordato de Viena (1448) en el que se establece la ley fundamental de la iglesia Imperial de la libre elección de los obispos. Límites vacilantes, obscuros, imprecisos, interferencias de competencias, curiosas relaciones jurídicas —recuérdese tan sólo las abadías principados de St. Gallen, Murbach-Luders, los obispados propios de Salzburgo, las abadías *nullius dioecesis*[28] y los cuasiobispados, el sistema de alternancia de Osnabrück, los cabildos y colegiatas de confesiones mixtas— confieren a la constitución de la Iglesia imperial su nota característica y dificultan algunas reformas. El número de obispados permanece constante en los 150 años subsiguientes a la paz de Westfalia, prescindiendo de la erección de Fulda y Corvey como obispados en la segunda mitad del siglo XVIII. No bastaron la fuerza y la voluntad para fundar obispados de la contrarreforma en la Iglesia imperial, aun cuando no fue José II el único que sintió la necesidad de reorganizar las estructuras de unos obispados que tenían casi mil años de antigüedad. El landgrave de Hessen-Rheinfels (1623-1693) pedía para el imperio 150 arzobispados y obispados, con no más de 200 parroquias cada uno y no más de 4000 escudos como ingresos anuales. Sólo con grandes dificultades pudieron lograrse algunas rectificaciones de los distritos administrativos diocesanos. La disputa respecto a la exención entre Salzburgo y Passavia[29] que duraba ya siglos no se decidió hasta 1728, en favor de la última.

La Iglesia imperial terminaba prácticamente en los límites de la administración dinástica del propio imperio, pero por otra parte se extendía más allá de las fronteras de la confederación helvética y de Francia. Sus características en el ámbito de poder bávaro, a pesar de ciertas coincidencias de detalle, no se pueden comparar sin más con las de los Estados renanos de los príncipes eclesiásticos electores. En los territorios hereditarios austríacos la Iglesia era en gran parte Iglesia territorial, sus obispos, a pesar de poseer extensos latifundios pertenecían solamente al esta-

---

27. I.H. VON WESSENBERG, *Betrachtungen über die Verhältnisse der katholischen Kirche im Umfange des deutschen Bundes*, 1818.
28. PH. HOFMEISTER, *Gefreite Abteien und Prälaturen*, ZSavRGkan 50 (1964) 176ss.
29. E.M. EDER, *Beiträge zur Passauer Exemtionsstreit* (Phil. Diss.) Viena 1962.

mento de los terratenientes. Con excepción de los clérigos nobles del imperio, que desempeñaban alguna función en Viena o Praga (el vicecanciller imperial Walderdorff, los dos arzobispos Manderscheid y Salm-Salm), los obispos de Brixen, Trento, Seckau, Lavant, el clero de los territorios hereditarios, si no ocupaba al mismo tiempo un puesto en los cabildos catedralicios de Passau, Salzburgo, Ratisbona o en las colegiatas imperiales, sólo muy débilmente podían sentirse vinculados con la Alemania capitular. Desde fines del siglo XVIII, los Habsburgo, detentadores de la corona imperial, empezaron a sentirse con la separación de la monarquía austríaca del imperio, cada vez más soberanos de una iglesia nacional.

Si se busca la cabeza de la Iglesia imperial, con capacidad para influir sobre la misma, habría que señalar ante todo al emperador, el *advocatus Ecclesiae* [30]. Es cierto que la sede de los reyes y emperadores alemanes en la sillería del coro de algunas catedrales se había convertido en una herencia honorífica, que estaba vinculada a la dignidad de gran canciller de la emperatriz, como en el caso del príncipe abad de Fulda, o al cargo de gran mariscal reclamado por el príncipe abad de Kempten, con una influencia extremadamente modesta; con todo, puede verse aquí, o en el artificial programa de las salas fundacionales del emperador, en la historiografía lo mismo que en la arquitectura de la *Germania sacra* su «constitución anfibia» [31]. A pesar de la división confesional del imperio, el aparato imperial siguió siendo católico, semieclesiástico en pretensiones y en su función. En los estados eclesiásticos la vinculación al imperio fue en general más fuerte que en la mayor parte de los territorios temporales, y no sólo por el instinto político de autoconservación. Sólo dentro del imperio pudieron desarrollarse aquellos numerosos cesaropapis-

30. L. GLIER, *Die Advocatia Ecclesiae Romanae imperatoris in der Zeit von 1519 bis 1648* (Diss.) Erlangen 1897; R. MÜLLER, *Die rechtlichen Wandlungen der Advocatia Ecclesiae des römischen Kaisers deutscher Nation* (Jur. Diss.) Erlangen 1895.

31. Esta expresión, a nuestra parecer atinada, aparece por vez primera en N. LIEB, *Die Stiftsanlagen des Barocks in Altbayern und Schwaben*, SM 29 (1968) 120: «La constitución de las fundaciones del imperio, hoy apenas comprensible, que hasta cierto punto aparece anfibia, tiene en la arquitectura su autorrepresentación y su justificación. La síntesis entre monasterio y estado fundacional del imperio corresponde, en su significación creadora y arquitectónica, a la unión de la Iglesia imperial y episcopal en la catedral gótica.» G. ILLER, *Die Malereien des Kaisersaales zu Fulda* (1939)

mos grandes y pequeños de la vida político-cultural o adquirir conciencia de su incapacidad política frente al resurgir de los modernos estados absolutistas [32].

Las leyes constitucionales del imperio, y en especial la paz de Westfalia y la capitulación electoral, obligaban al emperador a garantizar el *status quo* de la iglesia imperial [33], a mantener en pie los *concordata nationis Germanicae* y amparar las reclamaciones contra la curia romana [34]. Los reyes alemanes o respectivamente los emperadores ejercieron desde el siglo XIII el derecho de las «primeras preces» *Ius primariarum precum* [35], incluso sin indulto papal, y lo reafirmaron bajo José I en una violenta disputa con Roma. Concedían *cartas panis*, «por las que se encargaba a una fundación o comunidad piadosa, donde era o es todavía habitual la mesa común, proporcionar a una determinada persona, sin distinción de estado, sexo o religión, sustento en especie o dinero a lo largo de la vida» [36].

El jefe del imperio podía influir en la provisión de los obispados, y en consecuencia en la política de los territorios eclesiásticos, mediante el envío de embajadores electorales, recomendaciones, concesiones de gracias a canónigos austríacos o patriotas del imperio, y con otros medios políticos o financieros, respetando siempre básicamente la libertad de elección de los canónigos. La presencia de un comisario electoral del emperador en las discusiones previas fundamentales, pero no en el acto mismo de elección,

---

32. JOS V. EICHENDORFF, *Über die Folgen der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland*, Sämtl. WW, edc. dir. por W. KOSCH - A. SAUER, vol. 10 Ratisbona 1911, 169: «Como las únicas ruinas que quedaban de un inmenso templo antiguo (los territorios eclesiásticos) conservaban, en medio de la corriente de transformación, una sociedad compacta, casi mística y la referencia a un gran pasado, cuyo recuerdo otros Estados creían no poder aniquilar con suficiente rapidez.»

33. Así advertía, por ejemplo, Fernando III en 1656 a la confederación que no atacara a la colegiata de St. Gallen «en las regalías, derechos y justicias tomadas en feudo por el sacro imperio romano». El imperio y el emperador consideraban, como lo muestra también su conducta durante la guerra de Toggenburg, que la pertenencia de la colegiata al imperio no había sido afectada por la paz de Westfalia.

34. W. WAGNER, *Das Staatsrecht des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Eine Darstellung der Reichsverfassung gegen Ende des 18. Jh. nach einer Handschrift der Wiener Staatsbibliothek*, Karlsruhe 1968, 58-62.

35. H.E. FEINE, *Papst, Erste Bitten und Regierungsantritt des Kaisers seit dem Ausgang des Mittelalters*, ZSavRGkan 20 (1931) 1-101; F.J. HEYEN, *Die kaiserlichen Ersten Bitten für das Erzbistum Trier von Ferdinand I bis Franz II (1531-1792):* Festschr. für Alois Thomas, Tréveris 1967, 175-188.

36. W. WAGNER, *Staatsrecht* 64.

se consideró como una medida jurídica necesaria[37]. El derecho a decidir cuando se producía desacuerdo en las elecciones episcopales y el derecho de exclusiva, para cuya fundamentación los abogados eclesiástico-estatales de una abogacía cada vez más reforzada recurrieron al concordato de Worms y a la tradición imperial, no se podían imponer contra los capitulares y la nobleza fundacional.

En Trento, donde por las compactadas del 18 de septiembre de 1363 y la nota de Espira de 1571, se habían hecho grandes concesiones a los Habsburgo, en Brixen, Passau, Eichstätt y Salzburgo, cuyo *Estatuto eterno* (1606) prohibía la elección de príncipes bávaros y de archiduques austríacos y que prácticamente presentaba como episcopables sólo a candidatos del Tirol y de la Austria anterior, llegaban generalmente a la sede episcopal miembros de la nobleza austríaca y de los servicios imperiales. Salzburgo ocupó una posición peculiar en la Iglesia del imperio y en la Iglesia universal en virtud de su privilegio de nombrar, confirmar y consagrar a los obispos de sus cuatro pequeños obispados propios Gurk, Seckau, Chiemsee y Lavant. Con respecto a Gurk se convino entre el rey Fernando I y el arzobispo Matthäus Lang una nueva ordenación (25-10-1535), en virtud de la cual de tres obispos sucesivos, los dos primeros serían nombrados siempre por el soberano.

En los territorios eclesiásticos del Main y del Rin central, cuyos canónigos, caballeros del imperio, demostraron repetidas veces y con éxito su independencia frente a los candidatos de los príncipes, la mayor parte de las veces gobernaron obispos príncipes de mentalidad imperial y patriótica. Los caballeros imperiales se impusieron contra las pruebas de linaje y contra la exclusividad de clase o de círculo imperial, tanto contra las grandes familias católicas de príncipes, los Wittelsbach, Habsburgo, Pfalz-Neuburg y los Wettinos, como contra la nobleza de segunda clase que había logrado imponerse en los cabildos catedrales del noroeste de Alemania. Con todo, se hallaron en una situación cada vez

---

37. Sobre el derecho de enviar comisarios del vicariato imperial a las elecciones episcopales, cf. W. HERMKES, *Das Reichsvikariat in Deutschland. Reichsvikare nach dem Tode des Kaisers von der Goldenen Bulle bis zum Ende des Reiches*, Karlsruhe 1968, así como, más adelante, el capítulo XXIII, *Iglesia estatal*.

más difícil en su tentativa de rechazar las candidaturas de príncipes, sobre todo cuando, en el decurso de la contrarreforma, y de la política dinástica de las familias, se fue extendiendo más y más la costumbre de convertir las coadjutorías en cuasi-hereditarias en una serie de estados eclesiásticos. La corte de Munich pudo designar al principado-obispado de Freising como «nuestra parroquia», y en el arzobispado de Colonia, debido a las coadjutorías de los Wittelsbach —la curia no consideraba, al menos en teoría, la elección de coadjutor como elección propiamente dicha o postulación— en más de doscientos años sólo hubo en total dos elecciones episcopales (1688 y 1763). A pesar de sus considerables inconvenientes, las coadjutorías tenían al menos la ventaja de que evitaban los interregnos y los gobiernos de los cabildos *sede vacante*, con sus conocidas consecuencias nocivas.

Los territorios eclesiásticos eran Estados electorales, y en consecuencia en su política exterior e interior, así como en sus esfuerzos de reforma eclesiástica carecían de continuidad. Se veían libres, ciertamente, de divisiones hereditarias y de disputas de este tipo; tampoco se veían envueltos en las rivalidades dinásticas propias de familias ambiciosas, pero no escapaban al nepotismo y a sus intereses opuestos. El interregno, el gobierno durante la *sede vacante* —caracterizado con acierto como «cosecha capitular»— se encuentran muchas veces bajo el signo de una viva animosidad en relación con la persona, la familia y la actividad gobernante del difunto príncipe obispo y de sus consejeros, que no se veían libres ni de la persecución personal [38]. Todo esto, unido a los considerables gastos de una elección episcopal, las sumas que además había que proporcionar para gratificaciones, servicios, dinero del palio, etc., dificultaban extraordinariamente toda reforma. No pocos príncipes obispos carecían de medios financieros al iniciar sus funciones, y como consecuencia tampoco poseían gran autoridad, pues se veían atados por las capitulaciones de elección [39], aprobadas en la paz de Westfalia, que aseguraban a los

---

38. G. CHRIST, *Der Wiener Hof und die Wahl Conrad Wilhelms v. Werdenau zum Fürstbischof von Würzburg 1683*, «Würzburger Diözesangeschichts-Bll.» 26 (1964) 298.

39. J.F. ABERT, *Die Wahlkapitulationen der Würzburger Fürstbischöfe bis zum Ende des 17. Jh.*, «Archiv des Hist. Vereins für Unterfranken u. Aschaffenburg» 46 (1969) 104ss; J. KREMER, *Studien zur Gesch. der Trierer Wahlkapitulationen (1286-1786)*,

canónigos la colaboración en el gobierno y la participación en la administración eclesiástica del obispado y les garantizaban en conjunto la constitución corporativa de los territorios eclesiásticos [40].

De entre los diversos deseos de reforma eclesiástica, las capitulaciones electorales consignaron por escrito la exigencia de la renuncia a la acumulación de obispados, la demanda de una observancia más estricta de la obligación de residencia, la regulación de la jurisdicción eclesial y la ayuda en favor de los clérigos ancianos y pobres. Con frecuencia se obligaba a los elegidos a no tomar coadjutor, a no buscar el cardenalato o sólo cuando estaba asegurado el derecho de elección del cabildo catedral, a no permitir órdenes religiosas que pudieran significar una reducción de la jurisdicción episcopal, a extirpar la herejía y a promover las misiones católicas. En los obispados principados de Wurzburgo, Espira y Eichstätt se originaron largos procesos a causa de las capitulaciones electorales. El príncipe-obispo de Wurzburgo, Johann Gottfried II de Guttenberg, consiguió en 1690 que el papa le dispensara de las capitulaciones electorales. Los príncipes obispos de Eichstätt, Bamberg y Constanza trataron de conseguir una solución similar. Después de examinar todas las capitulaciones electorales alemanas en una congregación particular creada en 1692, Inocencio XII publicó a propuesta de ésta la constitución *Ecclesiae catholicae* (22-9-1695) *(Innocentiana)*, por la que, bajo amenaza de los más rigurosos castigos, quedaban prohibidos los convenios de cualquier clase antes de las elecciones, y todos los compromisos que habrían de adoptarse después de la elección debían someterse a la aprobación de la santa sede, antes de adquirir validez alguna. El emperador Leopoldo I se expresó del mismo modo en realación con la invalidez de las capitulaciones electorales. Esta constitución inocenciana asestó un golpe decisivo a las capitulaciones en algunos arzobispados alemanes —Wurzburgo, Bamberg, Colonia, Salzburgo— pero no pudo eliminarlas

Westdt. Zschr. ErgH 16; G. WEIGEL, *Die Wahlkapitulationen der Bamberger Bischöfe 1328-1693*, Bamberg 1909; L. BRUGGAIER, *Die Wahlkapitulationen der Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt. Eine historisch-kanonistische Studie*, Friburgo de Brisgovia 1915; N. FUCHS, *Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von Regensburg 1437-1801*, «Verhandlungen des Hist. Vereins für Oberpfalz u. Regensburg» 101 (1960-61) 5ss.

40. R. v. OER, *Landständische Verfassungen in den geistlichen Fürstentümern Nordwestdeutschlands: Ständische Vertretungen in Europa im 17. u. 18. Jh.*, edic. dir. por F. GERHARD, Gotinga 1969, 94-119.

en los cabildos que negaron su obediencia a la bula papal y a la resolución imperial. En tales casos se llegó a un *modus vivendi*, que sólo en algunas ocasiones se vio perturbado, pues los canónigos obligaron a los obispos a observar sus disposiciones y a renunciar al recurso a Roma, y ningún príncipe obispo osó oponerse a las capitulaciones electorales, para no perjudicar a su familia.

Las diferencias de clase, eliminadas dentro de la iglesia en la baja edad media, volvieron a surgir con fuerza en el siglo XVII. Dentro del proceso de la defensa y seguridad existencial y de la renovación católica, los puestos de la jerarquía de la Iglesia imperial y de la clase dirigente fueron copados por unas pocas familias católicas de príncipes y por la nobleza fundacional en una medida nunca hasta entonces conocida. Hasta la muerte de los archiduques Leopold Wilhelm (1662) y Karl Joseph (1664) y del príncipe elector de Colonia Ferdinand (13-9-1650), que había llegado a poseer cinco colegiatas, una abadía y un priorato sin haber ni siquiera recibido las órdenes mayores (lo que no impidió que contrajera grandes méritos en el terreno de la reforma), parece que casi la mitad de la Iglesia imperial estuvo dominada por los Habsburgo y los Wittelsbach. Cuando por falta de vástagos masculinos la casa de Austria no pudo ya presentar candidatos episcopales[41], ocupó su puesto la nobleza hereditaria del país y posteriormente los parientes de los Pfalz-Neuburg, los Lothringer y Wettiner.

Es cierto que después de la mitad del siglo XVII sólo raras veces se alcanzó una acumulación de obispados tal como la que se produjo bajo Leopold Wilhelm y Ferdinand de Baviera. Aun así, la *Germania sacra* noroccidental, desde Lieja hasta Hildesheim, siguió siendo una herencia eclesiástica para segundones casi cerrada durante todo un siglo, hasta la muerte del príncipe arzobispo Clemens August de Colonia (1761); los principados obispados de

41. Ya A. SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter*, Stuttgart ²1922, se ha referido repetidas veces al hecho de que no pocas familias nobles ponían en peligro su propia supervivencia al entrar sus hijos en el estado clerical. — H.L. KRICK, *212 Stammtafeln adeliger Familien, denen geistliche Würdenträger des Bistums Passau entsprossen sind*, Schweiklberg 1924, señala, de 212 familias, 134 como extinguidas, de entre ellas sin embargo aproximadamente 60 por diferentes circunstancias, ajenas a la entrada de la descendencia masculina en el estado clerical. Respecto de la debilitación de una familia a causa de las vocaciones eclesiásticas, hay que recordar, además de los Habsburgo, a los Wittelsbach, Pfalz-Neuburg, Slavata, etc.

Freising y Ratisbona estuvieron reservados casi exclusivamente a los Wittelsbach hasta la muerte del cardenal Johann Theodor de Baviera (1763). Sólo la familia Thun pudo situar a cuatro de sus miembros como príncipes obispos de Passau. La rica colegiata de Estrasburgo estuvo desde 1663 hasta 1704 en manos de los Fürstenberg, y posteriormente fue hasta su ocaso una prebenda de los príncipes Rohan. El principado-obispado de Basilea cayó bajo la soberanía de un grupo «de diez familias, asentadas a la derecha e izquierda del Rin»[42]. La historia de los territorios eclesiásticos del Main y Rin estuvo determinada en forma decisiva por el gobierno de los Schönborn y familias afines[43].

La política dinástica de la iglesia imperial contribuyó sin duda a la concentración de poder, a la consolidación de las posesiones confesionales y a la reducción del proceso de secularización, pero en cuanto que fue también un medio de asegurar la posición temporal de hijos de los príncipes no siempre dotados de vocación para el estado eclesiástico, acarreó serios peligros a la Iglesia y puso trabas a la reforma dirigida por la jerarquía, debido a la acumulación de obispados, incluso teniendo en cuenta la actividad de los obispos auxiliares.

No faltaron en la Iglesia imperial de fines del siglo XVII obispos débiles, de deficiente formación teológica, cuyo interés por la política, la guerra, el arte o los placeres fue mayor que el que sintieron por las tareas eclesiásticas. Sin embargo fue decreciendo el número de obispos sin órdenes mayores. La falta de prelados piadosos, sobresalientes, que se aproximaran al ideal del obispo, no fue tan grande como pudiera parecer a primera vista. Se pueden citar, como obispos dignos de loa por sus esfuerzos en pro de las reformas eclesiásticas, al casi olvidado y piadoso arzobispo de Tréveris Johann Hugo de Orsbeck, al arzobispo de Salzburgo Johann Ernst de Thun († 1709), al arzobispo de Passau Sebastian, conde de Pöking (1673-88), al reformador Franz Wilhelm de Wartenberg, obispo de Ratisbona y Osnabrück († 1661), «uno

---

42. H. RÖSSLER, *Deutscher Adel 1555-1740*, Darmstadt 1965, 196.
43. Ibid. 194, Rössler cita un pasaje del informe del embajador imperial en la corte del elector renano, Trauttmannsdorff; de 1786, según el cual los Schönborn y Stadion pertenecían todavía al grupo más destacado de la nobleza del electorado de Maguncia.

de los mayores políticos eclesiásticos de su siglo»[44], o a J.F. Eckher, de Kapfing († 1724), obispo de Freising, «que fue justamente el tipo del príncipe barroco de la Iglesia, cuyo espíritu y cultura se enraízan profundamente en el Tridentino»[45].

Los canónigos se consideran como *señores feudales* del cabildo, como *condomini et conregnantes* o *patriae et statuum protectores* (capitulación electoral de Tréveris de 1729). Muchas veces se han emitido juicios duros sobre estos «príncipes del estado eclesiástico» (Sartorius). Se ha criticado su inútil mediocridad, su falta de celo por la difusión de la fe y su deficiente formación teológica, su apetencia de prebendas, su afición a las disputas, su inclinación al juego y a la bebida —un mal señalado por los nuncios papales casi como un vicio nacional de los alemanes— y se les atribuye una buena parte de culpa de los infortunios de la Iglesia y del retraso y vacilación de las reformas. Pero para hacerles justicia, será preciso tener en cuenta las grandes diferencias de detalle que, no obstante su similitud general se daba en la extensión, los ingresos y la estructura de cada uno de los cabildos. La nobleza de las catedrales se enraíza profundamente en el mundo cortesano del barroco. En los cabildos de catedrales y colegiatas hubo hombres incapaces, cachazudos poseedores de prebendas, políticos sagaces, caballeros mundanos, pero también hubo sacerdotes piadosos y humildes. El afán de gloria y la codicia estaban muy extendidas, pero también la inclinación hacia la penitencia y la expiación. La nobleza de los cabildos no se cuidó sólo de la propia familia; sus obras en favor de la Iglesia y el imperio, del arte y de la ciencia merecen reconocimiento, a pesar de toda la crítica que pueda dirigirse a la *aristocrática Iglesia imperial*. Los Schönborn y Eltz, los Stadion y Dalberg, los von der Leyen, Breidbach-Bürresheim, Walderdorff, Fürstenberg, Thun y Firmian —para nombrar solamente unos pocos— marcaron el aspecto interno y externo de la Iglesia imperial, y con sus decisiones eclesiásticas y políticas, con sus cortes y edificios eclesiásticos, sus colecciones y fundaciones, marcaron cotas de la historia

44. G. SCHWAIGER, *Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649-61)*, Munich 1954, 302.

45. B. HUBENSTEINER, *Die geistliche Stadt. Welt und Leben des Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck, Fürstbischofs von Freising*, Munich 1954, 193.

A los esfuerzos por asegurar la posición política, económica y confesional, se unían los intentos por mantener una exclusividad cada vez mayor. Las «pruebas de sangre» aumentaron por doquier a lo largo del siglo XVII. El cabildo de la catedral de Bamberga, el año 1606, elevó a ocho las pruebas acreditativas. Los estatutos del cabildo de Maguncia (19 de diciembre de 1654) exigían de los pretendientes a una prebenda catedralicia que ocho nobles incritos como tales certificaran que sus antepasados eran oriundos del territorio de esta Iglesia de Maguncia. Hacia fines del siglo XVII los cabildos de Maguncia, Bamberga y Wurzburgo exigían del candidato que dieciséis antepasados suyos estuvieran directamente vinculados al imperio. En los cabildos catedrales de Eichstätt, Constanza, Passau y Ratisbona bastaba con cuatro antepasados. Cuanto más hacia el este y sur del imperio se hallaba la catedral, tanto menores eran las exigencias impuestas a los candidatos y menos las solicitudes rechazadas por haber alegado antepasados sin pruebas. La nobleza establecida en aquellos territorios no trata de competir con los caballeros del imperio, que con el aumento de pruebas de linaje en Bamberga, Wurzburgo y Maguncia y posteriormente también en Tréveris, Worms y Espira alcanzan una exclusividad de clase y una especie de monopolio territorial, a pesar de la resistencia de la nobleza de segunda clase del Bajo Rin y Westfalia, apoyada por Prusia y Hannover. Los obispos de estas diócesis dejando como un caso aparte las especiales circunstancias de Tréveris procedían casi sin excepción de familias aristocráticas de Franconia, Renania y Suabia.

El obispado de Coira logró ya el año 1526 una exclusividad territorial con la carta de Ilanz, en virtud de la cual los canónigos y la catedral se convirtieron de hecho en una institución de la «triple liga» *(drei Bünde)*. El cabildo de Trento tenía un carácter marcadamente italiano o tridentino. Desde 1687 ocho de las 24 prebendas catedralicias de Estrasburgo estaban abiertas a la nobleza francesa, y desde 1713 se aligeraron notablemente las pruebas de linaje que se les exigían. En el cabildo catedral de Lieja disminuía constantemente el número de los nobles alemanes prebendados. En el siglo XVIII los canónigos de Paderborn, Hildesheim y Münster trataron de llegar a una exclusividad corporativa dentro del sector imperial, no queriendo ya admitir en

su círculo a la aristocracia de Suabia y Franconia —con excepción de los cantones Hegau, Allgäu, y Constanza—, ni tampoco a los bohemios y moravos. El dominio de la nobleza en el cabildo catedral de Colonia, a cuyo conde catedralicio ya desde fines del siglo XV se exigía la prueba de linaje con dieciséis antepasados, quedó quebrantado por las ocho prebendas accesibles también a los plebeyos, a los cuales se imponía como condición previa la ordenación sacerdotal y la posesión de un grado académico reavivando así la equiparación de un doctor de facultad con un miembro de la nobleza (que se remontaba a la edad media). En los cabildos de Lieja, Bressanone y Coira el elemento plebeyo no sólo estaba representado, sino que fue ganando influencia durante el siglo XVIII.

No se podrá hablar ya sin más de una contraposición entre la Iglesia aristocrática imperial y la burguesía en auge, aun cuando se cite la reacción defensiva basada en la clase y el territorio frente a las candidaturas de los nobles o príncipes imperiales de Stablo-Malmedy o de Lieja, si se tiene en cuenta la composición de las colegiatas de la alta Alemania, sus listas de abades (por ejemplo de St. Gallen) [46] y, el origen de los prelados [47] así como de los obispos auxiliares. El ingreso en el claustro se efectuaba en la época del barroco más «como promoción que como previsión social» [48], pues los conventos coetáneos aportaron una contribución extraordinaria a las reformas y esfuerzos culturales, y también y de manera importante a la nivelación de las clases.

El Tridentino había querido reforzar la posición del obispo dentro de la diócesis, desplazar a segundo plano la separación del ministerio episcopal y el rango político, característica del desarrollo anterior a la reforma en la iglesia imperial, e insistir en

46. St. Gallen suprimió ya en 1430-36 la barrera existente para los no pertenecientes a la nobleza. De sus ocho abades entre 1630 y 1803, tres procedían de las clases más bajas (2 hijos de aldeanos pobres, 1 hijo de un zapatero), la mayoría de los demás, de la clase media burguesa. De más de 350 religiosos existentes entre 1648 y 1803, sólo siete fueron auténticos nobles. En 1723 hizo su profesión el último religioso noble. Cf. J. SALZGEBER, *Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter*, Munich 1966.

47. E. KRAUSEN, *Die Zusammensetzung bayerischer Prämonstratenserkonvente*, HJ 86 (1966) 166ss; id., *Die Herkunft der bayerischen Prälaten des 17 u. 18. Jh.* ZBLG 27 (1964) 259-285.

48. SALZGEBER, o.c., 90.

la exigencia de la eliminación de la figura del obispo auxiliar, *larva ecclesiae Dei*. Es cierto que, sobre todo desde mediados del siglo XVII, el obispo se había convertido nuevamente en el centro de toda la vida diocesana, y casi no había fracción de la Iglesia del imperio que no pudiera presentar por lo menos un obispo ejemplar, y la mayor parte de las veces varios, entre la paz de Westfalia y la ilustración católica. Comparando, sin embargo, la situación del episcopado de la Iglesia imperial con el ideal tridentino o del cristianismo primitivo, no podían faltar acusaciones acerca de los obispos auxiliares, aquella *peculiaridad* alemana, «bizarrerie, que l'Évêque *in partibus* n'est que pour les fonctions épiscopales de l'ordre, et qu'il n'a que voir au gouvernement spirituel, celui qui en est chargé n'étant que prêtre» [49]. «Un ordinario lo puede hacer todo según le plazca», se quejaba el erudito y piadoso obispo auxiliar Niels Stensen, quien como protesta por la discutida elección del príncipe elector de Colonia, Max Heinrich, para el arzobispado de Münster se retiró de esta diócesis a su territorio de las *misiones del norte*, «pero a mí sólo se me permiten funciones pontificales; por eso no están en mis manos las otras funciones, como visitas pastorales, sínodos, influencia en materia escolar y otras cosas, que son necesarias para la preparación de candidatos al sacerdocio» [50].

Frente a los príncipes eclesiásticos nobles, que no siempre habían recibido órdenes mayores o que no podían cumplir con su obligación de residencia, las más de las veces los obispos auxiliares de origen plebeyo ocupan un lugar secundario en la historia de las Iglesias locales, pues al parecer su actuación se reducía casi exclusivamente a los actos pontificales y su vida es evidentemente demasiado pobre en acontecimientos vistosos, y carece del brillo y color que despierta el interés de los historiadores. Sin embargo, la imagen de una Iglesia imperial dirigida por los prelados de origen noble en la era moderna debería quedar rectificada por una mejor evaluación del papel desempeñado por los obispos auxiliares. Los de Maguncia *in partibus Rheni*, en el período

49. Antoine Arnauld al landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, 30-9-1683. *Lettres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne* II, París-Lausana 1775, 353.

50. Citado según M. BIERBAUM, *Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie (1638-1688)*, Münster o.J., 100.

comprendido entre la paz de Westfalia y la secularización procedían casi exclusivamente de la burguesía, y muchas veces de sus estratos más sencillos. En Espira, entre 1600 y 1800, no hubo un solo prelado noble entre los diez obispos auxiliares; los siete obispos auxiliares de Basilea, en la misma época, fueron burgueses y patricios. Entre los obispos auxiliares de Estrasburgo dominaba absolutamente el elemento plebeyo, aun cuando los príncipes obispos y el cabildo catedral pertenecían exclusivamente a la nobleza. Entre los obispos auxiliares de Augsburgo predominaban en el siglo XVII los plebeyos, en el siglo XVIII los aristócratas, de manera que en los dos siglos estuvieron representados estos dos estamentos en proporciones aproximadamente iguales. La manifiesta tendencia hacia la nobleza que existía en Augsburgo se acentuó aún más en Constanza, donde, desde 1600 a 1800, en que se opera el paso de los teólogos graduados de la contrarreforma a los barones del tiempo del barroco sólo se puede comprobar la presencia de un burgués en un total de diez obispos auxiliares.

Sobre los hombros de estos obispos auxiliares recaía más o menos el cuidado pastoral del sector que tenían encomendado y una buena parte de la tarea reformadora. Su actividad marcó la otra faz, interna e incluso hoy demasiado poco conocida, de la Iglesia imperial, considerada algunas veces quizá en exceso como mera *Iglesia de la nobleza,* como principados eclesiásticos, con su entrecruzamiento de soberanía temporal y eclesiástica, como dominios de príncipes católicos y familias nobles.

En el ducado de Berg, y más tarde como obispos auxiliares de Maguncia y Colonia, los hermanos Peter y Adrian van Walenburch consagraron todas sus fuerzas a la reforma católica y a la reunificación en la fe. Su amigo, el convertido Adolf Gottfried Volusius, Mathias Starck y Christian Nebel prosiguieron, como obispos auxiliares de Maguncia, sus esfuerzos por una profundización de la vida eclesiástica. En el norte de Alemania el obispo auxiliar de Osnabrück, Kaspar Münster († 5-2-1654), caracterizado por su extraordinaria capacidad, «lleno de ardiente celo por la reforma» [51], se esforzó por poner en práctica el edicto de restitución y por la propagación de la fe. Su notable herencia pasó

51. G. DENZLER, *Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden,* Paderborn 1969, 179.

en gran parte a la archicofradía de la Pasión de Nuestro Señor [52], y de este modo a la pastoral de los conversos. En el principado-obispado de Münster y en las misiones del norte actuó el erudito Niels Stensen. Fracasó el intento de llevarlo a Tréveris como obispo auxiliar del piadoso arzobispo de esta diócesis, Johann Hugo von Orsbeck, intento que fue saludado por el jansenista Antoine Arnauld como «action agréable à Dieu» [53].

Fuertes impulsos de reforma puso en acción en la diócesis de Ratisbona el excelente colaborador del obispo de Wartenberg en la restauración eclesiástica y obispo titular de Almira, Sebastian Denich, así como, bajo el gobierno de los príncipes obispos, apenas residentes, Joseph Clemens, Clemens August y Johann Theodor, de la familia Wittelsbach, el santo obispo auxiliar Gottfried Johann, barón Langweth von Simmern, convertido y lejano pariente del barón von Stein [54]. Puso gran empeño en la restauración de la vida eclesiástica del obispado de Augsburgo, durante todo el tiempo de su ministerio, el obispo titular de Edremit, Kaspar Zeiler (1645-81). En el obispado de Basilea, actuó el sabio Thomas Henrici, obispo titular de Chrysopolis (1648-60), que en sus publicaciones defendió también la reunificación de las Iglesias.

Los obispos auxiliares Peter Verhorst y Matthias von Eyss capitanearon la lucha contra el jansenismo en el arzobispado de Tréveris. Bajo los Francken-Siersdorf, revivió en Colonia la vida eclesiástica. Johannes Brunetti y Elias Daniel von Sommerfeld en Breslau, Paul Aldringen (1592-1644), procedente de una familia pobre de Luxemburgo, obispo auxiliar y auténtico pastor y reformador de la diócesis de Estrasburgo bajo el archiduque Leopold Wilhelm [55], sus sucesores Gabril Haug y Johann Peter Quentel

52. Sobre esta fraternidad, cf. L. JUST, *Beiträge zur Geschichte der Kölner Nuntiatur*, QFIAB 36 (1956) 248-320.

53. Stensen murió el 5 de diciembre de 1686; hasta su muerte, ocurrida casi cuatro meses más tarde, esperó en vano a una decisión de Roma sobre, «bien en orden a la autorización para volver a Italia, bien para ver qué se podía hacer en Tréveris, según las instancias del eminentísimo señor elector, bien para ver cómo puedo entretenerme en los vicariatos». G. SCHERZ - J. RAEDER (dir.) *Nicolai Stenonis epistolae et epistolae ad eum datae* II, Hafniae-Friburgo 1952, 894s; H. RAAB, *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und der Jansenismus*, AMrhKG 19 (1967) 48-56.

54. H. FRH. LANGWERTH V. SIMMERN, *Aus Krieg und Frieden. Kulturhistorische Bilder aus einem Familienarchiv*, Wiesbaden 1906, 83-254.

55. El hermano más joven de Aldringen, Johann Markus, fue canónigo de Salzburgo y Olmütz, y desde 1633 hasta 1664 obispo de Seckau. — Los investigadores deberían fijar su atención también en las familias *burguesas* de obispos. Un ejemplo lo

(† 1710), este último de la conocida familia de impresores de Colonia, obispo titular de Adrianópolis, que desempeñó finalmente sus funciones en Münster, son nombres cuyas obras y reformas pueden citarse como ejemplos de otros muchos obispos auxiliares del siglo XVII. Por sus misiones político-diplomáticas, por la promoción de la ciencia y del arte merecen una mención especial los obispos auxiliares del siglo XVIII Nalbach de Tréveris, Jacquet de Lieja, Toussaint Duvernin de Estrasburgo[56] y Ungelter de Augsburgo[57]. Pero incluso superiores a ellos fueron, en razón de sus investigaciones históricas y de derecho canónico, y sus esfuerzos en pro de una reforma eclesiástica y una ilustración católica, los grandes obispos auxiliares de fines del siglo XVIII. Así, cabe mencionar, entre otros, a Johann Nikolaus von Hontheim, de una antigua familia patricia de Tréveris y a los obispos auxiliares de Maguncia Ludwig Philipp Behlen, hijo de una sencilla familia de Eichsfeld, y Valentin Heimes, miembro de una familia de pequeños vinicultores de Rheingau.

Juntamente con ellos, el obispo auxiliar de Worms, Stephan Alexander Würdtwein, que preparó un extenso material sobre las fuentes para la historia de la iglesia del imperio, el obispo auxiliar Seelmann de Espira, su sucesor, el famoso canonista Philipp Anton Schmidt[58], hermano del *historiador de los alemanes*, y finalmente el obispo auxiliar de Dalberg, Kolborn[59], marcaron con su sello los últimos intentos de reforma de la iglesia imperial en el sentido episcopalista, y la discusión teológica y canonista de fines del siglo XVIII. Valentin Heimes, haciéndose eco de lo que en distintos lugares de Alemania se proclamaba abiertamente, en el congreso de Ems propuso reducir los privilegios de la nobleza de la iglesia imperial a fin de lograr una acción pastoral eficaz.

---

ofrece la familia de Löwenwirt Hans Jakob Haus von Stein, en el Rin, cerca de Säckingen. Sus dos hijos, Johann Christoph (1652-1725) y Johann Baptist (1672-1745) fueron obispos auxiliares de Basilea, y un sobrino de ambos, Johann Baptist Gobel, fue asimismo obispo auxiliar de Basilea y finalmente obispo titular de París.

56. J. GASS, *Strassburger Theologen im Aufklärungszeitalter (1766-90)*, Estrasburgo 1917, 183-185.

57. F. ZOEPFL, *Weihbischof Ungelter und Christoph Schmid: Christoph v. Schmid und seine Zeitgenossen*, edic. dir. por PÖRNBACHER, Weissenhorn 1968, 43-49.

58. W. KRATZ, *Exjesuiten als Bischöfe 1773-1822*, AHSI 6 (1937) 200.

59. H. RAAB, *Aus dem Briefwechsel des Aschaffenburger Weihbischofs J.H.K. v. Kolborn, mit dem Generalvikar von Konstanz Ignaz Heinrich von Wessenberg*, «Aschaffenburger Jb.» 2 (1955) 98-135.

En los primeros tiempos subsiguientes a la guerra de los Treinta Años se prestó escasísima atención a la situación económica del clero y su formación; y en los decenios sucesivos, azotados por la guerra y las epidemias, apenas mejoró esta situación. La miseria, el hambre y la penuria de recursos son frecuentes. El arcipreste Vogt de Bingen, refiriéndose a los ingresos medios de muchos párrocos, describe así la situación en Niederheimbach: «Los ingresos del párroco son tales que un sacerdote no puede vivir como sacerdote; se ve obligado a vivir de leche, pan y carne maloliente, sin vino, a excepción del otoño, en que puede beber mosto, hasta que se vende el vino fermentado» [60].

La avaricia, la afición al juego y a la bebida, la transgresión del celibato pudieron ser en algunas partes consecuencia de amargos años de miseria. Dadas las circunstancias resulta comprensible que algunos párrocos se apropiaran de los bienes de la parroquia, sin preocuparse de las cargas y de las inevitables consecuencias. El derecho de patronato y la incorporación por una parte, los derechos de estola y las oblaciones por otra, así como la miseria económica y espiritual, el dificilísimo trabajo pastoral y una vida santa pueden reflejar, a título indicativo, algunos de los problemas del clero dedicado a la vida pastoral en la segunda mitad del siglo XVII y a comienzos del XVIII, hasta los intentos de reforma de la ilustración y la regulación de parroquias que acomete el emperador José II.

Lo que Leonard Mayr, párroco de la iglesia de la corte, en Neuburg, refiere en uno de sus últimos sermones antes de morir (1665), podría aplicarse a muchos pastores de su tiempo: «Desde 1617 estuve a vuestro lado en diversas adversidades, en momentos de confusión, carestía, hambre y angustia, peste, peligrando las almas y los cuerpos, nunca me he apartado de vosotros, sino que he perseverado plenamente. *Mementote* ¡Acordaos de mí! Durante este tiempo han muerto 2857 y, excepto a los que murieron por la peste, he asistido a cada moribundo, he bautizado 2500 niños y he hecho imprimir muchos libros» [61].

No pocas veces el clero dedicado a la cura de almas estaba

---

60. A.L. VEIT, *Kirchliche Reformbestrebungen in ehemaligen Erzstift Mainz unter Erzbischof Johann Philipp von Schönborn 1647-73*, Friburgo de Brisgovia 1910, 64.

61. VeitLenhart 217.

sobrecargado en demasía. Sin la labor auxiliar de las órdenes religiosas, especialmente de los capuchinos, carmelitas y jesuitas, y la ayuda prestada por los sacerdotes de los cabildos, la restauración de la vida eclesiástica no hubiera sido posible dada la escasez de vocaciones en el siglo XVII. Era notable el número de parroquias asistidas por religiosos regulares en Baviera y Austria (la colegiata de canónigos de St. Florian, en Linz, atendía a 33 parroquias; Klosterneuburg, cerca de Viena, a 23; en Zülpich, arciprestazgo de Colonia, 30 parroquias se hallaban al cuidado de religiosos). Estas parroquias provocaron conflictos entre el clero regular y el secular. En conjunto se puede observar, no obstante, hacia fines del siglo XVII, no sólo un fuerte aumento de vocaciones sacerdotales, sino también una profundización en la vida espiritual y cultural del clero.

Ya en opinión de testigos coetáneos del siglo XVII los seminarios aparecían como el medio adecuado para obtener la restauración y mejora de la disciplina eclesiástica. Es comprensible que, dada la gran escasez de sacerdotes dedicados a la pastoral, se diera preferencia a una conducta ejemplar y no tanto a la formación teológica, y con ello, sin proponérselo, surgió un nuevo motivo de fricción con el clero regular dedicado a tareas pastorales.

El primer seminario sobre suelo alemán fue fundado ya el año 1564 en Eichstätt por el obispo Martin von Schaumburg, con la oposición de su propio cabildo; pero los suecos lo destruyeron en 1634, y hasta 1710 no pudo abrirse de nuevo. El seminario fundado el año 1565 por el cabildo catedral de Breslau, casi contra la voluntad del obispo, comenzó a florecer nuevamente después de la guerra de los Treinta Años bajo el archiduque Leopold Wilhelm de Austria (1656-62). La diócesis de Ermland poseía el año 1567 un seminario sacerdotal; en 1651, después de un intervalo (de 1625 a 1637) provocado por la invasión de los suecos, ocupó un nuevo edificio. En Wurzburgo se abrió un seminario sacerdotal en 1570; en Salzburgo, entre 1577 y 1579; en Basilea, el año 1606; y para Augsburgo, el año 1614, en Dillingen. Con excepción del de Salzburgo, estos seminarios no pudieron desarrollarse en forma continua debido a las convulsiones de la guerra o a la penuria de recursos. En la segunda mitad del siglo XVII o en el siglo siguiente tuvieron que reformarse o volverse a fundar,

como en el caso de Basilea bajo el gobierno del príncipe obispo Johann Konrad von Reinach, el año 1716[62].

En Münster, el seminario fundado el año 1613, y que recibió el nombre del obispo auxiliar Johannes Kridt († 9-7-1577), desapareció el año 1639. Hasta 1776, bajo Franz von Fürstenberg, no se erigió un nuevo seminario en el monasterio benedictino abandonado de Überwasser. El 1.º de diciembre de 1615, el arzobispo Ferdinand abrió en Colonia un seminario sacerdotal con 12 alumnos en la Marzellenstrasse, pero dejó de existir debido a los disturbios de la guerra en mayo de 1645. Abierto de nuevo, con un número terriblemente reducido de alumnos, en 1658-60, debió cerrarse una vez más debido a las repercusiones de la guerra de Holanda y a la catasfrófica situación económica. El promedio de sacerdotes apenas alcanzó, en esta época y en este seminario a dos por año[63]. Hasta 1738 no se abrió el *Seminarium Clementinum*, después de difíciles negociaciones. Las cosas fueron mejor en el arzobispado de Maguncia, cuyo arzobispo, el *Salomón alemán*, Johann Philipp von Shönborn, con ocasión de una estancia en Gastein, para tratamiento de salud, pudo conocer el instituto sacerdotal de Bartholomäus Holzhauser, a quien encomendó la dirección del seminario sacerdotal en 1660. Holzhauser asumió la difícil parroquia de Bingen, y durante un siglo los bartolomitas rigieron St. Emmeran de Maguncia y las parroquias de Frankfurt, Heppenheim en la Bergstrasse y Duderstadt, y, desde 1655 hasta 1679 formaron 187 sacerdotes[64].

---

62. Una carta del príncipe obispo de Basilea, del año 1718, aclara la situación: «Ha pasado un siglo desde que uno de mis predecesores pudo construir un edificio en mi ciudad de Porrentruy que debía servir de seminario para el clero de su diócesis, pero como las sucesivas guerras causaron daños en casi todo él, este proyecto no pudo ejecutarse... La primera razón que me ha llevado a esto es la disposición de la Iglesia... y la segunda ha sido la desorganización, la ignorancia y el libertinaje que comenzaba a infiltrarse en mi clero, la falta total de ocasión de instruir a los eclesiásticos en sus ministerios y de dar vivos correctivos a los que se apartaban de su deber.» Citado según A. Schaer, *Le clergé paroissial catholique en haute Alsace sous l'ancien régime 1648-1789*, París 1966, 119.

63. E. Reckers, *Gesch. des Kölner Priesterseminars*, Colonia 1929, 93.

64. M. Arneth, *Bartholomäus Holzhauser und sein Weltpriesterinstitut*, Wurzburgo 1959; A. Werfer - H. Wildanger, *Der ehrwürdige Bartholomäus Holzhauser und sein Weltpriesterinstitut*, Munich [4]1941; K. Böck, *Bartholomäus Holzhauser*, «Lebensbilder aus dem bayerischen Schwaben» 5 (1956) 221-238; K. Braun, *Gesch. der Heranbildung des Klerus in der Diözese Würzburg seit inhrer Gründung bis zur Gegenwart*, 2 vol. Maguncia 1897; A. Ph. Brück, *Das Mainzer Priesterseminar der Bartholomisten*, AMrhKG 15 (1963) 33-94.

En Osnabrück el seminario fundado por el obispo reformador Franz Wilhelm von Wartenberg, se extinguió después de su muerte (1-9-1661), durante el gobierno del pseudoobispo evangélico Ernst August. En cambio, el de Wartenberg, confiado a los bartolomitas en su segunda diócesis, Ratisbona, el año 1650, fundado nuevamente el 1665 y entregado a los jesuitas, se mantuvo en pie a pesar de considerables dificultades, pero no empezó a florecer hasta el gobierno del príncipe obispo Anton Ignaz von Fugger (1769-87) [65].

En la abadía-principado de St. Gallen, partiendo del colegio de clérigos de *Porta Beatissimae Virginis Mariae*, se desarrolló en el siglo XVII un seminario de sacerdotes seculares, pero nunca pudo conseguirse, a causa de la guerra, la creación de un estudio teológico propio (1642) [66].

Después del diluvio de la guerra de los Treinta Años no se pudo pensar en nuevas fundaciones, dada la total pobreza de los territorios eclesiásticos y sus grandes deudas, que se venían arrastrando desde los tiempos anteriores a la guerra; bajo el gobierno del príncipe-obispo Jakob Fugger (1604-26) las deudas sumaban en Constanza unos 200 000 florines. Lo que debió crear mayores dificultades no fue «la falta de buena voluntad de los obispos, ni tampoco la oposición a la idea de los seminarios en cuanto tal, sino sencillamente el carácter primordial de la cuestión financiera en la erección del seminario» [67].

Es cierto que los seminarios papales de Fulda y Dillingen ofrecieron cierta compensación y el clero regular, formado con relativa profundidad, practicó la pastoral con buenos resultados. Sin embargo fue perjudicial para la Iglesia imperial que no pocos obispos dispusieran que sus seminaristas se formaran en casas religiosas o en escuelas superiores del extranjero muchas veces de mentalidad retrógrada. Las circunstancias difíciles, algunas veces hasta miserables, en que se desarrollaba la formación de los sacerdotes producía un extraño efecto sobre el trasfondo de la mag-

---

65. G. Schwaiger, *Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649-61)*, Munich 1954, 151-171; E. Meissner, *Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711-87)*, Tubinga 1969, 243s

66. J. Duft, *Die Glaubenssorge der Fürstäbte von St. Gallen im 17. und 18. Jh. Ein Beitrag zur Seelsorgsgeschichte der katholischen Restauration als Vorgeschichte des Bistums Sankt Gallen*, Lucerna 1944, 103ss.

67. E. Reckers, *Kölner Priesterseminar* 25.

nífica arquitectura de los estados eclesiásticos, de las colegiatas establecidas en el país, y hasta de algunas iglesias de aldeas y de las fastuosas bibliotecas de los monasterios[68]. Son conocidas las dificultades que experimentó la formación de sacerdotes en la gran diócesis de Coira, que, apoyándose exclusivamente en un pequeño territorio del principado-obispado y en reducidos ingresos, siguió dependiendo del colegio de jesuitas de Feldkirch (suprimido en 1773) y de los centros de estudios de Roma, Milán, Viena y Dillingen hasta la era napoleónica, a pesar de los esfuerzos efectuados a lo largo de todo el siglo XVII por conseguir un seminario diocesano propio.

Hasta fines del siglo XVII y en los primeros decenios del siglo XVIII, una vez ya superadas las peores consecuencias de la guerra en la *Germania sacra*, no se llegó a la restauración de los seminarios ya existentes y a la creación de otros nuevos. Apareció una nueva ola de tendencias reformadoras, sobre todo en la época de los Schönborn, durante la cual se crearon o promocionaron cuatro seminarios diocesanos. Wilhelm Egon von Fürstenberg fundó en 1683 un seminario para la diócesis de Estrasburgo, que incluso a fines del siglo XVIII gozaba de una notable fama, y trasladó la universidad católica de Molsheim a la capital del obispado. El obispado de Freising, tras una serie de esfuerzos fracasados desde el sínodo de Salzburgo, pudo, al fin, contar con su propio seminario el año 1691, gracias a la enérgica insistencia del papa Inocencio XI[69].

El seminario de Königgratz se fundó en 1706, y el de Leitmeritz en 1736. A fines del siglo XVII en Tréveris y Espira no estaba aún suficientemente atendida la formación del clero. El alumnado

68. La universidad de Dillingen arroja cierta luz sobre las costumbres de los estudiantes de teología. Allí, inmediatamente antes del nombramiento de Sailer, dominaba «especialmente entre los estudiantes de teología la embriaguez más inmoderada, hasta en el internado, y el celo por los estudios se había relajado». Cita según H. SCHIEL, *Johann Michael Sailer, Leben und Briefe* I, Ratisbona 1948, 84. Son muy esclarecedoras las impresiones que el prefecto del seminario sacerdotal de Wurzburgo, posteriormente obispo auxiliar Fahrmann, recogió en 1787 durante un «viaje seminarístico-literario-arquitectónico». La impresión más favorable fue la del seminario de Estrasburgo: «La disciplina no es aquí tan estricta como en Besançon, sin embargo se halla a una buena altura. Los seminaristas son más alegres y están penetrados de respeto y amor hacia sus superiores.» Cita según J. GASS, *Strassburger Theologen im Aufklärungszeitalter*, Estrasburgo 1917, 3.

69. B. HUBENSTEINER, *Die geistliche Stadt. Welt und Leben des Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck, Fürstbischofs von Freising*, Munich 1954, 157.

del cabildo catedralicio de Espira se había perdido en los incidentes de la guerra de los Treinta Años. Hasta 1723 no pudo el príncipe obispo Damian Hugo de Schönborn fundar un seminario sacerdotal, pues durante el siglo XVII, tan cargado de guerras, faltaron los medios materiales[70]. Tréveris poseía el seminario de Bantus fundado en 1586-92, y desde 1667 el seminario de Lambertus, noble y ricamente dotado gracias a una fundación de Ferdinand von Buchholtz[71], pero que apenas produjo clero dedicado a la pastoral. La notable fundación de un seminario sacerdotal en Coblenza durante el gobierno del príncipe elector Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg, que por razones dinástico-políticas renunció a las órdenes, arroja luz sobre unas difíciles circunstancias. En Coblenza tenían que convivir doce sacerdotes jóvenes, aún no suficientemente formados, con ocho de mayor edad, y proseguir su formación en teología y en derecho canónico[72]. No se encontró una solución satisfactoria hasta contar con el *Seminarium Clementinum* bajo el gobierno del último arzobispo elector Clemens Wenzeslaus de Sajonia. En términos generales, bajo la presión de los esfuerzos de reforma católicos y gracias a una moderada ilustración administrativa, fue mejorando notablemente la situación del clero dedicado a la pastoral, a lo que contribuyeron, por ejemplo, las fundaciones de las casas de los emeritas y una más sólida formación de las vocaciones sacerdotales. El príncipe obispo Friedrich Karl von Schönborn (1729-46) reformó el seminario sacerdotal de Bamberg, su hermano Damian Hugo[73] abrió en Constanza el seminario sacerdotal (1734-35) y el tercer gran Schönborn de esta generación, el príncipe elector de Tréveris y príncipe prior de Ellwang, Francisco Georg, fundó el seminario sacerdotal de Schönenberg. En Paderborn se fundó en 1776 el *Seminarium clericorum* de Harsewinkel. En el principado obispado de Coira, la formación de sacerdotes se vio en peligro con la

---

70. O.B. ROEGELE, *Damian Hugo von Schoenborn und die Anfänge des Bruchsaler Priesterseminars*, FreibDiözArch 71 (1951) 5-51.

71. P.A. REUSS, *Gesch. des bischöflichen Priesterseminars zu Trier*, Tréveris 1890.

72. P. REITZ, *Das zweite Koblenzer Priesterseminar von 1728*, «Pastor bonus» 40 (1929) 54-58.

73. F. HUNDSNURSCHER, *Die finanziellen Grundlagen für die Ausbildung des Weltklerus im Fürstbistum Konstanz von Tridentinischen Konzil bis zur Säkularisation mit einem Ausblick auf die übrigen nachtridentinischen Bistümer Deutschlands* (Theol. Diss.) Friburgo de Brisgovia 1968.

supresión de la Compañía de Jesús y la desaparición de los centros de estudios de Roma, Milán, Viena y Dillingen. Para remediar la situación, Gottfried Purtscher abrió el 9 de septiembre de 1800 un pequeño seminario en Meran, que, sin embargo, en virtud de la paz de Bratislava, fue suprimido después del ataque de Baviera al Tirol.

XI. España y Portugal hasta 1815

Por Quintín Aldea, S.I.

Profesor de universidad en Madrid

FUENTES: F. Díaz Plaja, *La vida española en el siglo XVIII*, Barcelona 1946; G.M. Jovellanos, *Obras publicadas e inéditas:* BAE, 85-87, Madrid 1950; J.A. Llorente, *Colección diplomática de varios papeles antiguos y modernos sobre dispensas matrimoniales y otros puntos de disciplina eclesiástica,* Madrid 1809; A. Martínez Salazar, *Colección de memorias y noticias del gobierno general y político del Consejo de Castilla,* Madrid 1764; G. Maura Gamazo, *Documentos inéditos referentes a las postrimerías de la casa de Austria,* 3 vol., Madrid 1927-30; G. Mayans y Siscar, *Observaciones legales, histórico-críticas sobre el Concordato de* 1753, Madrid 1847; A. Mercati, *Raccolta di Concordati,* Roma 1954; A. Muriel, *Historia del reinado de Carlos IV,* BAE 114-115 (Madrid 1959); id., *El gobierno de Carlos III o Instrucción reservada para dirección de la Junta de Estado que creó este monarca,* BAE 115 (Madrid 1839); edición *Novísima recopilación de las leyes de España* (Madrid 1805); L.M. Portocarrero, *Sinodales de Toledo 1682;* P. Rodríguez Campomanes, *Tratado de la regalía de España,* París 1830; J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América* vi, Madrid 1859; A. Valladares, *Seminario erudito,* 34 vol. (en todos los volúmenes se encuentran importantes fuentes históricas); R. de Vélez, *Apología del altar y del trono o historia de las llamadas Cortes e impugnaciones de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios y otros escritos contra la Religión y el Estado,* 2 vol., Madrid 1818; José Vives, *Informe del obispo Climent sobre beneficencia* (texto), «Analecta Sacra Tarraconensia» 30 (1957) 159-182.

BIBLIOGRAFÍA: A. Baudrillart, *Philippe V et la Cour de France,* 5 vol., París 1890-91; C. Corona, *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV,* Madrid 1957; W. Coxe, *L'Espagne sous les rois de la maison* Bourbon, 5 vol., París 1827; M. Danvila, *Reinado de Carlos III,* 6 vol. Madrid 1891; M. Defourneaux, *Pablo de Olavide ou l'afrancesado*

(1725-1803), París 1959; DESDEVISES DU DESERT, *Les institutions de l'Espagne au XVIIIe siècle*, «Revue hispanique» 70 (1927) 1-556 (edición de Nueva York-París 1928); id., *La société espagnole au XVIIIe siècle*, Nueva York-París 1925; R. KONETZKE, *Geschichte des spanischen und portugiesischen Volkes*, Leipzig 1939; A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La sociedad española en el siglo XVIII*, Madrid 1955; CONDE DE FERNÁNDEZ NÚÑEZ, *Vida de Carlos III*, 2 vol., Madrid 1898; J. FERNÁNDEZ, *Un período de las relaciones entre Felipe V y la S. Sede (1707-17)*, «Anthologia Annua» 3 (1955) 9-88; A. FERRER DEL RÍO, *Historia del reinado de Carlos III*, 4 vol., Madrid 1858; P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 5 vol., Ratisbona 1862-79 (reimpresión Graz 1956); vol. III/2; R. HEER, *The eighteenth-Century Revolution in Spain*, New Jersey 1958; J. GÓMEZ ARTECHE, *Reinado de Carlos IV*, 3 vol., Madrid 1894; M. JIMÉNEZ SALAS, *Historia de la asistencia social en España en la Edad Moderna*, Madrid 1958; V. LAFUENTE, *Historia eclesiástica de España*, 6 vol., Madrid 1875; vol. V y VI; DUQUE DE MAURA, *Vida y reinado de Carlos II*, 3 vols., Madrid 1942; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 7 vol., Madrid 1930-33, vol. VI y VII; V. PALACIO ATARD, *Los españoles de la Ilustración*, Madrid 1964; L. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des MA* vol. XIV/1 - XVI/3, Friburgo de Brisgovia 1929-32, vol. VI y VII; tr. cast. Gili, Barcelona; V. RODRÍGUEZ CASADO, *El intento español de Ilustración cristiana*, «Estudios Americanos» 9 (1955) 141-169; id., *La política y los políticos en el reinado de Carlos III*, Madrid 1962; J. SARRAILH, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, París 1954; edición española: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México 1957; L. PFANDL, *Spanische Literaturgesch*, Leipzig 1923; tr. cast. *Historia de la literatura nacional española en la edad de oro*, J. Gili, Barcelona 1933.

Episcopado: J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su iglesia catedral y obispado*, 2 vol., Córdoba 1778, vol. II; R. DE HUESCA, *Teatro histórico de las iglesias del reino de Aragón* (continuación por Lamberto de Zaragoza), Pamplona-Zaragoza 1796-1807; vol. IV y VI-IX; A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la santa A.M. iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vol., Santiago 1898-1909, vol. IX-XI; J. MARTÍN CARRAMOLINO, *Historia de Ávila, su provincia y obispado*, Madrid 1873; T. MINGUELLA Y ARNEDO, *Historia de la diócesis de Sigüenza y de sus obispos*, 3 vol., Madrid 1910-13, vol. III; E. MORERA LLAURADÓ. *Tarragona cristiana*, 5 vol., Tarragona 1898-1959; vol. IV y V; T. MUÑOZ Y SOLIVA, *Noticia de todos los Ilmos. señores obispos que han regido la diócesis de Cuenca, aumentada con los sucesos...*, Cuenca 1860; L.B. NADAL, *Episcopologio de Vich*, 3 vol., Vic 1891-1904; vol. III; V. NÚÑEZ MARQUÉS, *Guía de la S.I. Catedral de Burgo de Osma y breve historia del obispado de Osma*, Madrid 1949; E. OLMOS Y CANALDA, *Los prelados valentinos*, Madrid 1949; D. ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Anales eclesiásticos... de Sevilla*, 5 vol., Madrid 1795-96; vol. V; M.R. PAZOS, *El episcopado gallego a la luz de documentos romanos*, 3 vol., Madrid 1946; J.M. SANZ Y

ARTIBUCILLA, *Historia de la fidelísima y vencedora ciudad de Tarazona,* 2 vol., Madrid 1929-30; vol. II; J. SOLANO DE FIGUEROA, *Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz,* 8 vol., Badajoz 1929-35, vol. VIII-IX; J.A. TAPIA GARRIDO, *Los obispos de Almería,* Almería 1968.

Iglesia y Estado: Q. ALDEA, *Iglesia y Estado en la España del siglo* XVII, Comillas 1961; J. DE COVARRUVIAS, *Máximas sobre recursos de fuerza y protección,* 2 vol., Madrid 1829; L. CUESTA, *Jesuitas confesores de reyes y directores de la Biblioteca nacional,* «Rev. Arch. Bibl. y Museos» 69 (1961) 129-174; C. GARCÍA MARTÍN, *El Tribunal de la Rota de la Nunciatura de España,* «Anthologia Annua» 8 (1960) 143-278; L.G. ALONSO GETINO, *Dominicos españoles confesores de reyes* «La Ciencia Tomista» 14 (1916) 374-451; A. DE LA HERA, *El regalismo borbónico,* Madrid 1963; V. LAFUENTE, *La retención de bulas en España ante la historia y el derecho,* 2 vol., Madrid 1865; R.S. DE LAMADRID, *El Concordato español de 1753...,* Jerez de la Frontera 1937; R. OLAECHEA, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII,* 2 vol., Zaragoza 1965; V. RODRÍGUEZ CASADO, *Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III,* «Estudios Americanos» 1 (1948-49); 5-57; L. SIERRA, *La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonio del ministro Urquijo de 1799 a 1813,* Bilbao 1964.

Universidades: C.M.ª AJO G. SÁINZ DE ZÚÑIGA, *Historia de las Universidades hispánicas...,* 6 vol., Madrid 1957-67, vol. III-VI; L. SALA BALUST, *Reales reformas de los antiguos colegios de Salamanca anteriores a las del reinado de Carlos III (1623-1770),* Valladolid 1956; id., *Visitas y reforma de los colegios mayores de Salamanca en el reinado de Carlos III,* Valladolid 1958.

Jesuitas: A. ASTRAÍN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España,* 7 vol., Madrid 1909-12; F. RODRÍGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal,* 7 vol., Oporto 1931-50; M. BATLLORI, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsados,* Madrid 1966; C. EGUÍA, *Los jesuitas y el motín de Esquilache,* Madrid 1947; L. FRÍAS, *Los jesuitas y el motín de Esquilache en la Historia de España por L. Altamira,* RF 29 (1911) 160-174; F. ROUSSEAU, *Expulsion des jésuites en Espagne. Démarches de Charles III pour leur sécularisation,* RQH 75 (1904) I 113-179.

Personas: ÁGREDA, MARÍA DE JESÚS DE, *Cartas de la Venerable Madre Sor — y del señor Rey Don Felipe IV,* edic. dir. por OZCOIDI y UDAVE, 2 vol., Madrid 1885-86 y BAE 108; P. CASTAGNOLI, *Il cardinale Giulio Alberoni,* 3 vol., Piacenza 1929-31; F. TORT MITJANS, *Biografía histórica de Francisco Armanyá Font OSA,* Vilanova i la Geltrú 1967; C. CORONA, *J.N. de Azara. Un embajador español en Roma,* Zaragoza 1948; J. BÁGUENA, *El cardenal Belluga. Su vida y su obra,* Murcia 1935; A. ECHÁNOVE, *La preparación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel SJ (1731-50),* «Hispania Sacra» (en prensa); S. DE UBRIQUE, *Vida del beato Diego José de Cádiz,* 2 vol., Sevilla 1926; C. GÓMEZ RODELES, *Vida del P. Calatayud,* Madrid 1882; V. DE LA FUENTE, *Obras escogidas del P. Fray Benito*

Jerónimo Feijóo y Montenegro con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos: BAE 56 141 142 143; FRANCISCO MÉNDEZ, *Noticias sobre la vida, escritos y viajes del Rmo. P. Mtro. Enrique Flórez...*, Madrid 1860; E. REYERO, *Misiones del P. Tirso González de Santalla*, Santiago 1913; ISLA, JOSÉ FRANCISCO DE, *Obras escogidas con una noticia de su vida y escritos*, edic. dir. por PEDRO FELIPE MONLAU, BAE 15; HANS JURETSCHKE, *Vida, obra y pensamiento de Alberto Lista*, Madrid, CSIC, 1951 (amplísima bibliografía 698-699); A. MESTRE, *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayáns y Siscar*, Valencia 1968; J.M. MARCH, *El restaurador de la Compañía de Jesús, beato José Pignatelli y sus tiempo*, 2 vol., Barcelona 1935-44; C. PÉREZ BUSTAMANTE, *Correspondencia reservada e inédita del P. Francisco de Rávago, confesor de Fernando VI.* Estudio introductorio de Carlos Pereyra, Madrid 1936; A. JIMÉNEZ, *Biografía del R. Padre Fray Martín Sarmiento y notas de sus obras impresas y manuscritas*, Pontevedra 1884.

Portugal: FORTUNATO DE ALMEIDA, *Historia da Igreja em Portugal*, 8 vol., Matosinhos 1921; B.J. WENZEL, *Portugal und der heilige Stuhl*, Lisboa 1958; J.S. DA SILVA DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, 2 vol., Coimbra 1960; F. RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 7 vol., Oporto 1931-50.

La situación cultural general

La estructura de la Iglesia en España y Portugal durante el período de 1650 hasta 1815 está determinada por las reglas y la mentalidad del *ancien régime:* una Iglesia con una situación social privilegiada gracias a sus propiedades rústicas y urbanas, y con indiscutida autoridad sobre los fieles, basada en factores religiosos, pero también en la influencia política que dimana de los puestos oficiales del Estado. Este período tiene dos estadios diferentes: el siglo que va de 1650 a 1750 tiene todavía carácter de contrarreforma, mientras que el espacio de tiempo que va de 1750 a 1815 está bajo el signo de la ilustración. Hay que perfilar con una mayor exactitud este concepto: ¿La ilustración española es católica o antirreligiosa? ¿Se trata de un producto de importación, o nace de un dinamismo interno, aun cuando se caracterice por elementos extraños? ¿Qué relación tiene la ilustración española con los enciclopedistas y la revolución francesa? ¿Coincide en el tiempo con la del resto de Europa? He aquí una serie de problemas excitantes, a los que no se puede responder aquí en forma

completa y adecuada, pero que deben mencionarse brevemente para entender mejor desde su perspectiva este período de tiempo. Las tres componentes fundamentales de la figura humana del *ilustrado* español, tal como estuvo representado por no pocos eclesiásticos de aquella época, son: formación católica, cultura europea y reformismo económico-social.

La ilustración española no es por su naturaleza antirreligiosa. Es cierto que se incorporaron a ella algunos anticlericales y hasta incrédulos, pero todos los ilustrados españoles típicos son católicos. Especialmente los eclesiásticos que más sobresalían en la vida de la nación, se consideraban como grandes representantes de esta variante de la ilustración. El hecho de que la preocupación más urgente fuera la reforma economicosocial, cuyo instrumento más importante era el Estado, no significó desprecio del orden sobrenatural y menos todavía una oposición al mismo. Y si el poder público usurpó los derechos de la Iglesia de forma corruptora y extremadamente destructiva, esto fue un error del poder, pero no de la ilustración. De manera muy similar al renacimiento, la ilustración sólo existe con diferentes matices, según el espíritu del que se acomodaba a ella.

Los representantes de las cuatro generaciones de la ilustración española, a que se refiere Vicens Vives[1] y cuyos nombres y escala generacional se asumen aquí, son Feijoo O.S.B. (1676-1764), Flórez O.S.A. 1702-83), Campomanes (1723-1802) y Jovellanos (1744-1811). Los dos primeros eran personalidades extraordinarias procedentes de órdenes religiosas. Jovellanos recibió la tonsura eclesiástica y, aun cuando no fue ordenado sacerdote, permaneció siempre fiel a los principios del ministerio eclesiástico. Campomanes, uno de los grandes regalistas de este siglo, fue educado por su tío, canónigo de Oviedo y por los dominicos de Santillana y siempre se declaró católico.

La situación geográfica, sociográfica y económica

En este tiempo se contaban en España ocho provincias eclesiásticas y 56 obispados. Durante el siglo XVII sólo hubo un cambio:

1. J. VICENS VIVES, *Aproximación a la Historia de España*, Barcelona 1960, 175.

la pérdida de la diócesis de Elna, cuando el Rosellón se convirtió en territorio francés (1659). En el siglo XVIII se fundaron cuatro nuevas diócesis: Santander (1754, Tudela (1783), Ibiza y Menorca (1795); de este modo el número de diócesis se elevaba a fines del siglo a 59.

La población de la península ibérica alcanzaba en los últimos años del siglo XVI unos 9 485 000 habitantes, 1 250 000 de los cuales eran portugueses. Aproximadamente tres cuartas partes, es decir, 6 910 000 correspondían a Castilla. De éstos, según Felipe Ruiz, 33 087 pertenecían al clero secular, 26 297 al clero regular y 20 369 a órdenes religiosas femeninas; en conjunto constituían 11,33 por mil de la población. Estas cifras contradicen ciertas exageradas afirmaciones de una literatura que cifra la población eclesiástica a 200 000.

La población total de España descendió a fines del siglo XVII en forma importante debido a guerras y enfermedades, pero en el siglo XVIII experimentó un aumento; en 1797 se calculaban 10 541 221 habitantes. Según Canga Argüelles, de este número 57 488 eran miembros del clero secular, 49 365 del clero regular y 24 007 religiosas. En el número de eclesiásticos se hallan incluidos también los que sólo tenían órdenes menores. Los 73 372 miembros de órdenes religiosas masculinas y femeninas pertenecían a 43 órdenes religiosas. Las órdenes masculinas poseían 2104 casas y las femeninas 976.

A comienzos del siglo XIX la Iglesia disponía en España de 59 obispados en total. Tenía además 648 dignidades, 1768 canonjías, 216 pensiones y 200 medias pensiones en las catedrales y colegiatas. El número de colegiatas se eleva a 64, el de párrocos a 16 481[2]. Al igual que el número de eclesiásticos se ha exagerado mucho la riqueza de la Iglesia en aquel tiempo. No obstante, es un hecho seguro que la posición económica de la Iglesia era desahogada. Al igual que en la sociedad general, existía una importante desigualdad entre el alto y bajo clero. La fuente más

---

2. *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI*, Madrid 1829; J. NADAL, *Historia de la población española (siglo XVI a XX)*, Barcelona 1966; FELIPE RUIZ, *La población española en los tiempos modernos*, «Cuadernos de Historia». Anexos de la revista «Hispania» 1 (1967) 189-202; MIGUEL ARTOLA, *La España del Antiguo Régimen*, Salamanca 1967; JOSÉ DE CANGA ARGÜELLES, *Diccionario de Hacienda*, Madrid 1833.

importante de ingresos era el *diezmo* o la décima parte del producto bruto agrícola. Variaba según la cosecha. En 1592 los ingresos anuales de la Iglesia se cifraban en 10 400 000 ducados, en 1638 se redujeron a 7 000 000. Además, existían los beneficios simples y las fundaciones piadosas. Pero estos ingresos disminuían por toda una serie de contribuciones, que había que satisfacer al Estado y a la administración eclesiástica romana o nacional: anualidades, subsidios episcopales, pensiones, fondos de beneficencia, pagos mensuales, etc. Perduraban todavía los señoríos eclesiásticos, independientes de las diócesis, conventos y otras corporaciones eclesiásticas. La mayor parte de este sistema económico desapareció con el *ancien régime* en el siglo XIX.

Portugal contaba en el siglo XVIII con tres provincias eclesiásticas y 16 diócesis.

El desarrollo de las instituciones eclesiásticas

1. Dado el estado actual de las investigaciones no es fácil proporcionarse un cuadro completo de la jerarquía; pero se pueden señalar algunas características generales.

A pesar de la decadencia política, no se resquebrajó la disciplina eclesiástica. El traslado de prelados fue más frecuente en el siglo anterior; desde el punto de vista de la administración pastoral, pudo ser una práctica recomendable (de suerte que en cada caso hay que preguntarse si el motivo fue la elevación de categoría o una recompensa.

A fines del siglo XVII aumenta en España el número de religiosos que son nombrados obispos. No conocemos las causas de este fenómeno. En Roma no había plena confianza en el episcopado español, de manera que algunas veces se manifestaron sospechas respecto a la fidelidad del mismo a las normas disciplinares de la curia. Se suponía que el episcopado estaba sometido a la corte, y que se preocupaba más de sus intereses materiales que de la defensa de la jurisdicción eclesiástica y de las decisiones de la curia romana. De ahí que la curia llamara la atención de los nuncios hacia esta situación y hacia la tensión existente entre el clero bajo (que se había agrupado en una gran organización, llamada *Con-*

gregación del clero de Castilla y de León) y los obispos residenciales y les recomendó que, mientras estuviera justificado, apoyaran las exigencias de los cabildos catedrales contra los obispos, que de este modo, por voluntad y protección del nuncio, adquirieron una mayor independencia.

¿Estaba justificada esta valoración de la situación efectuada por la secretaría de estado? Sin duda existía el peligro de que habida cuenta de la dependencia respecto del rey para la promoción a puestos mejor pagados o de mayor consideración social, el poder real se transformara en una cadena de oro y en unas dulces esposas. A la inversa, en España se juzgaba con sentido crítico a la curia y el nepotismo de los papas y de los oficiales curiales. De las fuentes no se puede concluir que la complacencia del episcopado hacia el rey o hacia sus preocupaciones dinásticas causara un daño fundamental a la Iglesia. La devoción del episcopado por el rey tenía sus límites, y cada obispo, en los casos que conocemos, aceptaba según su conciencia los edictos reales o exponía con libertad de espíritu sus obligaciones pastorales, si éstas no le permitían aceptar los edictos. A la inversa, la oposición de los obispos españoles contra la curia se dirigió muchas veces contra su centralismo y fiscalización o contra la política antiespañola de los papas. En España no ha existido durante el siglo XVII un episcopalismo político y teológico como en Francia, así como tampoco un episcopado cortesano; el episcopado no formó nunca un bloque cerrado y solidario con una mentalidad más o menos unitaria, ya sea en favor o en contra de Roma o de Madrid[3].

A mediados del siglo XVIII el historiador y reformista ilustrado Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781) acusaba el desinterés de algunos obispos por la cultura y la ilustración y su exceso de escolasticismo. Por otra parte las investigaciones de J. Sarrailh han puesto al descubierto los esfuerzos de la mayor parte de los obispos en el terreno de la beneficencia y de la mejora material de sus diócesis. Como en general procedían de familias modestas, mantenían relaciones estrechas con sus fieles. J. Sarrailh enumera una lista de estos obispos *benefactores* que trabajaron enérgicamente en suavizar la miseria y en fomentar la prosperidad de su

---

3. Q. ALDEA, *Iglesia y Estado en el siglo XVII*, Comillas (Santander) 1961, 105-108.

parcela; señala también a los obispos *económicamente activos*, que promovían edificaciones públicas y construían escuelas y casas para pobres.

Dentro del episcopado sobresalía el grupo de los obispos jansenistas[4] que, aunque poco numeroso, era muy activo e influyente: Ascensi Sales y Jose Climent, ambos obispos de Barcelona. Felipe Bertrán de Salamanca, Antonio Tavira, asimismo de Salamanca y posteriormente de Osma, etc. Cuando Tavira era obispo de Salamanca, frecuentaba regularmente, juntamente con el obispo y el arcediano de Cuenca y con dos canónigos de la colegiata de San Isidoro, las reuniones de la condesa de Montijo, traductora de la obra jansenista *Instrucciones cristianas sobre el sacramento del matrimonio*, cuyo prefacio escribió el obispo Climent.

A fines del siglo XVIII (el 19 de noviembre de 1799) el embajador austríaco en Madrid, Kageneck, se expresó en forma poco aduladora sobre los obispos de aquel tiempo. Según él, a pesar de su poder, no ejercían ninguna influencia sobre el gobierno y no formaban una corporación social dentro de la monarquía, mientras que para las personas piadosas de las provincias representaban una gran autoridad. Que era costumbre del gabinete de aquel tiempo no escoger personas muy inteligentes para los ministerios eclesiásticos elevados, que pudieran significar un peligro serio para el régimen. Kageneck dirige pocos reproches morales al clero alto, pero afirma que la mayor parte de los prelados carece de importancia, son de baja extracción, algunas veces son intrigantes, al llegar a puestos directivos, se tornan codiciosos y ambiciosos. «La mayor parte de los prelados, que desempeñan un pequeño papel en la corte y se ven poco en la capital, son muy piadosos, pero también muy duros de corazón». Así describe Kageneck al episcopado español a fines del *ancien régime*[5]. Sin duda se trata en este caso de una generalización exagerada, y en todo caso este juicio no puede extenderse a todo el siglo. Que los obispos no eran tan sumisos como podría suponerse, queda claro con motivo del decreto regalista de Urquijo (del 5 de septiembre de 1799), al que de 61 obispos sólo asintieron 10, entre ellos el jefe de los

---

4. A. MESTRE, *Ilustración y Reforma de la Iglesia*, Valencia 1968, 219-229.
5. R. OLAECHEA, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII*, Zaragoza 1965, II 586.

jansenistas, Antonio Tavira, obispo de Salamanca, y Francisco Mateo Aguiriano, obispo de Calahorra (ver más adelante). A pesar de la debilidad del sistema, hubo durante este siglo grandes figuras de obispos como Belluga, Valero y Lorenzana.

2. También el bajo clero, al igual que en otros países y épocas, estaba muy necesitado de reforma y adaptación a su tiempo. Es cierto que teóricamente todavía estaban en vigor los postulados de la reforma tridentina. Pero amplias capas del clero, con excepción de algunos grupos escogidos, no llegaban en absoluto al ideal sacerdotal. La ignorancia, la avaricia y el espíritu mundano eran los defectos que el cardenal Belluga, obispo de Cartagena, censuraba en su pastoral de 1705. Para extirpar estos males publicó Inocencio XIII, con ayuda de Belluga, el 13 de mayo de 1723, la bula *Apostolici ministerii,* que contenía 26 puntos para la reforma del clero. Esta bula sustituyó a los concilios provinciales que el arzobispo de Toledo, Francisco Valero, recomendó o al concilio nacional que habían pedido algunos políticos. Desde 1650 a 1815 no se celebraron concilios provinciales, con excepción de Tarragona, donde se convocaron 17 asambleas, la mayoría de las cuales por asuntos económicos [6].

3. La predicación se había alejado del ideal clásico del *siglo de oro,* que tantos maestros tuvo en España. Hasta Belluga se quejaba de la necedad de los sermones «llenos de voces escogidas, frases ampulosas y conceptos tan agudos». El jesuita Francisco de Isla luchó contra tal estado de cosas en su sátira *Fray Gerundio de Campazas,* en la que ridiculizó los graves defectos de la predicación de aquel tiempo; esto atrajo sobre los jesuitas, una vez más, la ira de las demás órdenes religiosas, que se dieron por aludidas. A pesar de todo, había una gran escuela de misioneros populares, que recorrían regularmente la península. Dominicos, franciscanos y capuchinos competían tradicionalmente en esta tarea apostólica, a cuya cabeza iban los jesuitas.

Uno de los más importantes misioneros populares de esta época fue Jerónimo López (1589-1658), que recorrió incansablemente Cataluña, Aragón y Valencia, las Baleares, Navarra y muchas aldeas de las dos Castillas. Él es el autor del conocido *Acto*

6. RAFAEL SERRA RUIZ, *El pensamiento social-político del Cardenal Belluga,* Murcia 1963, 242-247.

de contrición, un piadoso libro de ejercicios, con el que recorría las calles predicando. Sucesor en la actividad pastoral de López fue Tirso González (1624-1705), posteriormente general de la Compañía de Jesús, quien junto con otros auxiliares llevó a cabo en el norte de España en 4 años (1671-75) más de 120 viajes apostólicos (algunos de duración superior a los 20 días). Fueron también grandes misioneros populares el jesuita Pedro de Calatayud (1689-1773), y el beato Diego de Cádiz, capuchino (1743-1801), conocido por el «Apóstol de Andalucía». Los frutos que se cosecharon de estas misiones fueron grandes; concretamente la práctica sacramental experimentó una nueva revitalización en amplios sectores del pueblo.

Una forma típica de piedad de este tiempo fue la devoción al sagrado Corazón de Jesús, difundida especialmente por los padres Cardaveraz († 1720) Bernardo de Hoyos († 1735), Juan de Loyola († 1762) y Pedro de Calatayud. Este último fundó durante sus viajes apostólicos congregaciones, cuyos miembros se comprometían a consagrarse a la devoción del sagrado Corazón y a confesarse y comulgar una vez al mes. Paralelamente a las misiones populares penetraba la silenciosa labor de los ejercicios, que iba transformando paulatinamente la vida de determinados grupos de sacerdotes y laicos.

En Portugal deben mencionarse de forma especial las grandes figuras de Antonio Vieira (1608-97), llamado el *Demóstenes portugués*, y Manuel Bernardes, más estimado como autor que como predicador.

4. La persecución de los jesuitas comenzó en el país predilecto de la compañía, en Portugal, donde el ministro marqués de Pombal imponía su voluntad al débil rey José I. Pombal ordenó primeramente la incautación de los bienes de los jesuitas (1759), y unos meses más tarde su expulsión: 1700 jesuitas (además de 900 misioneros) fueron expulsados de la manera más brutal, trasladados a los estados pontificios o, lo que era todavía peor, encerrados en sucias celdas en su propia patria. Sus 20 escuelas fueron a parar a manos de seglares.

En España los jesuitas tenían gran influencia y detentaban el monopolio práctico de la enseñanza: 130 colegios estaban en sus manos. Esto y los prejuicios de aquellos que se sintieron

perjudicados por los jesuitas en tiempos anteriores, su supuesta riqueza, la estrecha unión de la Compañía de Jesús con el papa, la supuesta oposición a la autoridad del rey (se atribuía a los jesuitas el motín de Esquilache), las diferentes opiniones teológicas, especialmente el probabilismo, que muchas órdenes religiosas y algunos obispos como Lorenzana y Armanyà (sin conocerlo en realidad), combatían como laxismo, su influencia política y social y el ejemplo de Portugal y de Francia, todas estas causas confluyeron para hacer posible la «tragedia» que tuvo lugar también en España. El procedimiento judicial no se celebró, como era habitual, en el Consejo de Castilla, porque allí la mayoría se inclinaba por los jesuitas. Por esta razón se formó el *Consejo extraordinario*, del que fueron excluidos todos los que estaban vinculados de alguna forma con los jesuitas. En la noche del 2 al 3 de abril de 1767 fueron expulsados de su patria todos los jesuitas españoles, en número aproximado de 2700, e igualmente muchos de Ultramar, sin que fueran escuchados ni debidamente condenados. El temor a las represiones del rey impidió que se elevaran voces de protesta. Las razones para esta decisión fueron mantenidas en secreto por el rey Carlos III, que mediante su embajador en Roma, Moñino, obtuvo el breve *Dominus ac Redemptor* (21-7-1773) de Clemente XIV. De 56 informes de los obispos interrogados por el rey en 1769 42 asintieron a las medidas tomadas contra la Compañía, 6 rehusaron dar su opinión y 8 se declararon en contra [7].

5. Se puso un gran esmero en dar cumplimiento al decreto tridentino *Pro Seminariis*, que disponía la fundación de un seminario en cada diócesis. Pero surgieron numerosas dificultades para su ejecución. El gran número de colegios universitarios, que acogían a la élite de la juventud estudiantil, y los grandes costes que suponía la construcción de nuevos edificios constituyeron graves impedimentos. Más importante que los costes de la edificación fueron la dirección del seminario, la selección de jóvenes aspirantes y los planes de estudios, que en general se hallaban anticuados. Hasta fines del siglo XVI se habían fundado 20 seminarios, en el siglo XVII 8 y en el siglo XVIII 17, en total 45 hasta el año

---

7. V. RODRÍGUEZ CASADO, *Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III*, «Estudios Americanos» 1 (1948-49) 5-57; F. TORT, *Francisco Armanyà*, Vilanova y la Geltrú 1967, 113-148.

1816. De los trece seminarios existentes en Portugal por esta época, cinco fueron fundados en el siglo XVIII.

La escolástica y sobre todo los estudios teológicos retrocedían lentamente en las universidades, igual que en el resto de Europa. Faltaba originalidad y actualidad. Bastaba con la redacción de los *Cursus*, sin duda necesarios, o con compendios del saber teológico o filosófico para uso escolar; pero por otra parte, a espaldas de la escolástica, se alzaban la nueva filosofía, la ilustración y las ciencias positivas. A pesar de esto, aparecieron importantes personalidades como el cardenal Álvaro Cienfuegos († 1737), Pedro Manso (1736), Luis de Losada, Francesc Armanyà († 1803) y otros. La teología moral de Miguel de Molinos provocó una violenta controversia. 68 proposiciones de su *Guía espiritual* (Roma 1675) fueron condenadas por Inocencio XI como quietistas.

Los estudios históricos experimentaron un notable impulso gracias a hombres como José Sáenz de Aguirre, Enrique Flórez (autor de *España Sagrada)*, Andrés Burriel, Jaime Villanueva. Hubo una pléyade de ltieratos de gran calidad, como Benito Feijoo, Francisco Isla y el grupo de jesuitas expulsados a Italia[8]. Entre los escritores espirituales hay que mencionar a la venerable María de Ágreda († 1655), consultada muchas veces por Felipe IV, a Manuel de Reguera y Álvarez de Paz, y a los portugueses Luis Brandão y Alonso de Andrade.

La autoridad de la inquisición descendió mucho, como se puede ver por los autos de fe celebrados en este período: bajo Felipe V, 782; bajo Fernando VI, 34; y sólo una docena bajo Carlos III y Carlos IV. El 7 de noviembre de 1781 se pronunció en Sevilla la última sentencia de la inquisición.

Gran consideración gozaron los confesores reales, que no se limitaron al ámbito sacramental, sino que intervinieron en problemas de Estado. En el Consejo de Estado el confesor tenía derecho a voz y voto como cualquier otro miembro de dicho consejo. Bajo los Habsburgo este puesto estaba reservado en la práctica a los dominicos. Felipe IV tuvo como confesor entre otros a Antonio de Sotomayor, arzobispo de Damasco e inquisidor general, y a Juan de Santo Tomás, famoso teólogo portugués. Bajo

---

8. M. BATLLORI, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsados*, Madrid 1966.

Carlos II siguió en vigor esta costumbre, pero ya la reina Mariana, siguiendo los usos de la corte imperial, trajo consigo al jesuita Eberhard Nidhard. Los Borbones españoles siguieron la costumbre francesa; Felipe V tuvo como confesor al jesuita Daubenton. El último y más conocido confesor jesuita fue Francisco de Rávago, profesor de teología en el colegio romano y provincial de Castilla.

En el siglo XVI y comienzos del siglo XVII fueron canonizados veinte santos españoles, mientras que del período que aquí se estudia sólo hay que registrar hasta ahora dos canonizaciones: la de Josep Oriol (1650-1702) y la de José Pignatelli (1737-1811).

Iglesia y Estado

Las relaciones entre España y la santa sede se basaban en el principio de los dos poderes: el papal y el del rey. Ambos son supremos en su esfera. Pero en la persona del papa se añade que representa una doble personalidad: por una parte es sucesor de Pedro y por otra soberano de los Estados pontificios. Para delimitar los casos, los políticos españoles se atenían, en caso de duda, a la formulación de Gabriel Pereira: siempre que haya duda de si una ley civil lesiona un bien espiritual, se debe atener a la decisión del papa; y siempre que haya duda de si lesiona el bien político, se debe atener a la decisión del poder civil. Según estos principios se entendía la teoría del poder indirecto del papa en la España de los Habsburgo, siguiendo las normas de los grandes escritores españoles como Vitoria, Molina, Mariana, Suárez, etc. Poco antes de la ascensión de los Borbones al poder, Bossuet formuló su idea del origen divino del poder absoluto del monarca, sobre la cual apoyó la dinastía borbónica su intervención en los asuntos eclesiásticos, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII [9]. (Cf. cap. IV y XVII).

Las pretensiones jurídicas de la intervención real se fundaban, además de en la posición general del príncipe cristiano, en la obligación de cuidar del cumplimiento de los decretos del concilio de Trento, y sobre todo en el patronato real de España, del

9. Q. ALDEA, *Iglesia y Estado en el siglo XVII*, 57-63.

que se deriva también el patronato misional sobre las Nuevas Indias. La institución del patronato en España se remontaba al canon sexto del XII concilio de Toledo (681) y se formulaba en la primera ley, ap. 6 del primer volumen de la *Nueva recopilación* de Felipe II (1565) como sigue: «Por derecho y antigua costumbre y justos títulos y concesiones apostólicas, somos patronos de todas las Iglesias catedrales destos reinos y nos pertenece la presentación de los arzobispados y obispados y prelacías y abadías consistoriales destos Reinos, aunque vaquen en Corte de Roma.» Los pasos decisivos en el desarrollo del patronato fueron: *a)* la obtención del patronato universal y eterno sobre el reino de Granada, las islas Canarias y Puerto Real (de ahí también se derivaba en parte el patronato real sobre las Nuevas Indias), concedido por la bula *Orthodoxae Fidei* del 13 de diciembre de 1486 de Sixto IV; *b)* la concesión del derecho de presentación en las iglesias catedrales y beneficios consistoriales para el resto de España mediante una bula de Adriano VI del 6 de septiembre de 1523; *c)* la concesión del patronato real universal sobre todo el territorio nacional en el concordato del 11 de enero de 1753. Benedicto XIV se reservó solamente la concesión de 52 prebendas. Con este concordato alcanzó su punto culminante el derecho de presentación en la historia de España [10].

Desde tiempos de Felipe II España y Portugal estaban unidos bajo la corona española. En 1640 los portugueses se levantaron contra Felipe IV y proclamaron a Juan IV (1640-70) como rey. Este hecho enfrentó a la santa sede con grandes problemas, no sólo a causa del reconocimiento del nuevo monarca, sino también a causa de la ocupación de las sedes vacantes de Portugal, cuya provisión estaba reservada al rey. El conflicto duró hasta la consolidación de la independencia portuguesa. En 1670 se restablecieron las relaciones entre Portugal y Roma y fueron cubiertas las diócesis.

Especial importancia tuvieron los *Gravamina Ecclesiae Hispanae*. Los parlamentos de los estados de Castilla y León presentaron al rey en 1632 un memorial en el que se enumeraban las cargas de la iglesia española ante la curia romana y la nunciatura de Madrid. Las reclamaciones, especialmente contra la Dataría,

---

10. Ibid. 63-111.

fueron aumentando hasta fines del siglo XVIII. Varios cardenales españoles, como Zapata y Gil de Albornoz, criticaron la concesión de dispensas matrimoniales, la ocupación y legalización de las prebendas eclesiásticas y la distribución de las pensiones procedentes de estas prebendas. Los complicados derechos en las dispensas matrimoniales, sus elevadas cuotas (han sido publicadas dos tarifas procedentes de fines del siglo XVII o del siglo XVIII) y la arbitrariedad de su aplicación movieron al cardenal Zapata a comparar la Dataría con la casa de un mercader. Las reclamaciones contra la Cámara Apostólica a causa de los expolios y los ingresos de las diócesis vacantes se prolongaron hasta la promulgación del concordato de 1753, cuyo artículo 20 atribuye estos ingresos a las iglesias de las que proceden.

A la nunciatura de Madrid se le reprocharon abusos de tipo económico o jurisdiccional estrechamente relacionados con lo económico: tarifas demasiado elevadas, aceptación de procesos en primera instancia, exigencias ilegales de oro y plata, dispensas matrimoniales contra los decretos tridentinos, etc. Después de ser reconocidas las reclamaciones presentadas repetidamente por los embajadores en Roma, especialmente por los embajadores extraordinarios Pimentel y Chumacero, se aprovechó la muerte del nuncio Campeggi en Madrid para derogar la actividad de la nunciatura de Madrid durante un año. El llamado *acuerdo* del nuncio Facchinetti del año 1640 proporcionó una nueva ordenación tarifaria; el problema subsistió hasta el concordato del 1753 y hasta el 26 de marzo de 1771, fecha en que se fundó la Rota española según el prototipo de la *Signatura iustitiae* de Roma [11].

El *regalismo*, es decir el uso abusivo de los privilegios o derechos del rey en asuntos eclesiásticos, no es un concepto unívoco. Hay que distinguir entre su aplicación en la España de los Habsburgo y en la de los Borbones. También hay que tener en cuenta la dialéctica entre el Estado moderno, con su creciente autonomía administrativa, y la íntima unión entre Iglesia y Estado en épocas anteriores. La exagerada inmunidad eclesiástica, de personas así como de bienes, había creado un estado dentro del Estado y era fuente de tensiones. Así se explica el origen del recurso al rey,

---

11. Ibid. 115-185.

la retención de las bulas papales y la legislación de la amortización. Estos procesos son también un aspecto de la secularización de la sociedad moderna, que se manifestó en la usurpación de funciones espirituales, así como también en la hostilidad frente a las instituciones eclesiásticas[12].

A partir de 1700, y con la ascensión al trono del primer Borbón, Felipe V, se agudizó el absolutismo monárquico según el modelo francés; se trató de restringir la independencia de la Iglesia. El regalismo se dirigió, en forma más radical que antes, contra las reservas papales, que se habían desarrollado hasta llegar a ser una especie de *regalismo del papa.* Uno de los obispos que combatieron el centralismo romano, fue Francisco Solís, obispo de Ávila y posteriormente de Córdoba, quien en 1709 compuso el famoso *Dictamen sobre los abusos de la Corte Romana por lo tocante a las regalías de su M.C. y jurisdicción que reside en los obispos.* En este escrito llegó hasta a afirmar que, en virtud de los privilegios que tiene el rey concedidos puede su majestad y hasta está obligada a proteger sus reinos e iglesias de la esclavitud de la curia romana y a liberarlos de ella... El texto se refiere a la restricción abusiva de la autoridad episcopal, pero sin caer en el extremo contrario.

Como, en el decurso de la guerra de sucesión (1700-1715), el papa Clemente XI se vio obligado a reconocer por rey al archiduque Carlos, Felipe V reaccionó violentamente y fundó la *Junta Magna,* que dispuso el 25 de febrero de 1709 la expulsión del nuncio y el cierre de la nunciatura, secuestró los espolios e ingresos de las diócesis vacantes y prohibió las relaciones de los españoles con Roma. Una vez que éstas se restablecieron después de la paz de Utrecht (1713), se concluyó un concordato provisional en 1717, roto un año después con la nueva expulsión del nuncio; hasta julio de 1720 no pudo volver el nuncio a Madrid.

Con la entronización de Carlos III (1759) se endureció el frente de los defensores del regalismo. Los enredos político-eclesiásticos debidos al escrito de exhortación de Parma, la expulsión de la Compañía de Jesús, el cuarto concilio provincial de México (1771) y la Junta del Estado (1784) con su famosa *Instrucción reservada*

12. ALBERTO DE LA HERA, *El regalismo borbónico,* Madrid 1963.

fueron manifestaciones de un regalismo extremo. Carlos IV siguió este camino hasta la publicación del decreto del 5 de septiembre de 1799, que afirmaba que los obispos españoles, en caso de una vacante de la santa sede, «en consonancia con la antigua disciplina de la Iglesia harían uso de todas sus facultades para las dispensas matrimoniales y otros poderes», sin tener en cuenta las reservas papales [13]. En este escrito se expresaba el espíritu del ministro Urquijo, por algunos considerado como cismático. El incidente, según una frase del embajador austríaco Kageneck, proporcionó sólo la demostración de «que en España los cismas no eran posibles» [14].

Con la caída del *ancien régime*, derrocado por la revolución francesa, se extinguieron en España los restos del regalismo de los Borbones. También en Portugal hicieron irrupción las nuevas ideas con la insurrección de Porto en 1820. En los dos países se abre con este hecho la época del liberalismo.

XII. La situación de los católicos en Gran Bretaña e Irlanda durante los siglos XVII y XVIII

Por Patrick J. Corish

Profesor de universidad en Maynooth Co. Kildare, Irlanda

FUENTES: *Catholic Record Society*, 60 vol., Londres 1904ss (véase *A Catalogue of fifty Volumes published by the Catholic Record Society*, 1904-57); «Archivum Hibernicum», Journal of the Catholic Society of Ireland, 28 vol., Maynooth 1912ss; *Collectanea Hibernica*, 12 vol., Dublín 1958ss; J. Brady (dir.), *Catholics and Catholicism in the* [Irish] *Eighteenth-Century*, Century Press, Maynooth 1965.

LITERATURA: W.E.H. Lecky, *History of Ireland in the Eighteenth Century*, 5 vol., Londres 1892; E.H. Burton, *The Life and Times of bishop Challoner*, Londres 1909; R. Bagwell, *Ireland under the Stuarts*, 3 vol., Londres 1909-16 (reimpr. Londres 1963); W. Forbes-Leith, *Memoirs of*

13. J.A. Llorente, *Colección Diplomática*, Madrid 1809, 65-66. Aquí se contienen algunas de las cartas de contestación con motivo del mencionado decreto; Luis Sierra, *La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonios del ministro Urquijo de 1799 a 1813*, Bilbao 1964.

14. R. Olaechea, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII*, II 585.

Scottish Catholics during the 17th and 18th Centuries, Londres 1909; B.N. WARD, *The Dawn of the catholic revival in England 1781-1803*, 2 vol., Londres 1909; P. GUILDAY, *The English Catholic Refugees on the Continent 1558-1793*, Londres 1914; W.P. BURKE, *Irish Priests in the Penal Times*, Waterford 1914 (reimpr. Shannon 1969); D. GWYNN, *The Struggle for Catholic Emancipation 1750-1829*, Londres 1928; P. HUGHES, *The catholic question 1685-1929*, Londres 1929; M.J. HYNES, *The mission of Rinuccini*, Dublín 1932; B. HEMPHILL, *The Early Vicars Apostolic of England 1685-1750*, Londres 1954; M. WALL, *The Penal Laws 1691-1760*, Dublín 1961 (reimpr. Dublín 1968); B. MILLETT, *The Irish Franciscans 1651-1665*, Roma 1964; id., *Survival and Reorganization 1650-1695*, y P.J. CORISH, *The Origins of Catholic Nationalism* (Dublín 1968).

PUBLICACIONES PERIÓDICAS: «Biographical Studies» (Bognor Regis [England] 1951-56, desde 1957 bajo el título *Recusant History;* «Innes Review», Glasgow 1950ss; «Irish Ecclesiastical Record», Dublín 1864-1968; «Proceedings of the Irish Catholic Historical Commitee», Dublín 1955ss; «Irish Historical Studies», Dublín 1938ss.

En relación con las investigaciones más recientes ver sobre todo RHE; *Recusant History*, Nimega 1958ss; *Irish Historical Studies*, Dublín 1938ss.

Los primeros Estuardo

La historia del catolicismo inglés de la primera mitad del siglo XVII ha sido ya tratada brevemente [1]. Habría que añadir que este catolicismo adoptó ya en este período la estructura social que habría de conservar hasta la gran inmigración irlandesa durante la revolución industrial: la fe sobrevivía en grupos aislados merced a la ayuda de algunos terratenientes aristócratas que socorrían al clero y que, a cambio, ejercían cierto control sobre el mismo. La misma estructura predominaba entre los pocos católicos de las tierras bajas escocesas. En las islas de habla gaélica y en las tierras montañosas de Escocia se conservó el catolicismo en grupos bastante compactos. Fueron apoyados activamente por misioneros franciscanos procedentes de Irlanda, llegados al país en 1619 [2]. En Gales el catolicismo había sido casi totalmente desplazado después de 1650, al introducir los predicadores puritanos la tradición no conformista.

1. Vol. v, 856ss.
2. C. GIBLIN, *Irish Franciscan Mission to Scotland 1619-1646*, Dublín 1964.

Por el contrario, casi toda Irlanda se mantuvo fiel al catolicismo. Como país súbdito de la corona inglesa, pero con parlamento propio, la isla no se había desarrollado hasta llegar a ser una nación homogénea. A comienzos del siglo XVII se pueden distinguir claramente tres grupos: los *antiguos irlandeses* de procedencia gaélica; los *antiguos ingleses*, descendientes de los colonizadores ingleses del tiempo anterior a la reforma, y los nuevos ingleses, que habían llegado a Irlanda después de la reforma. Este último grupo era protestante, pero los otros dos católicos. Los Tudor habían subordinado el deseo de uniformidad religiosa a la conquista política y los antiguos ingleses, que contaban con una sólida representación en los parlamentos de los Tudor, se habían preocupado de que las leyes penales de Irlanda no fueran tan estrictas como en Inglaterra. Además los antiguos ingleses tenían en sus manos el control de la administración local, de manera que las leyes no se manejaban con tanta dureza como quizá hubiera deseado el gobierno.

Los irlandeses —un pueblo conservador por naturaleza, que por razones religiosas se había abierto poco ante el protestantismo— disponían, aproximadamente desde 1570, de un número cada vez mayor de sacerdotes, que habían sido formados en el continente de acuerdo con el ideal tridentino; hacia 1600 se había erigido en el continente un número considerable de seminarios irlandeses. Los sacerdotes procedentes de seminarios no tuvieron inmediato acceso a los antiguos irlandeses, pero éstos habían sufrido tanto durante la conquista de los Tudor, que su confesión católica se había convertido en un elemento de su resistencia contra los nuevos soberanos. Los antiguos ingleses, por el contrario, conservaron sus riquezas y bienes[3].

A comienzos del siglo XVII los católicos irlandeses lucharon sin éxito por un pacto político, que debería reconocer tanto su lealtad como su catolicismo. Al igual que en Inglaterra, Jacobo I prosiguió aquí la política isabelina de la legislación penal. Llevó asimismo adelante su política de colonización; las extensas colonias del Ulster aportaron a esta región un sólido núcleo protestante, con cuyo pronunciado sentido económico no podía medirse el de

---

3. A. CLARKE, *The Old English in Ireland 1625-42*, Londres 1966; P J. CORISH, *The Origins of Catholic Nationalism*, Dublín 1968.

los conservadores católicos irlandeses. La política del rey excluyó además a los católicos de los cargos públicos. Ya en el parlamento de 1613 se vio claramente que la influencia católica en la legislación había descendido hasta límites peligrosos[4]. Se mantuvo en vigor la presión política contra ellos, y hacia el año 1640 los antiguos ingleses católicos tenían toda la razón para temer que eran tan sólo semisúbditos a los ojos de la administración —título que les había atribuido Jacobo I— y que, al igual que a los antiguos irlandeses, se les arrebataban sus derechos políticos a causa de su religión, y se ponía en duda su derecho a la propiedad.

En la práctica de aquel tiempo, sin embargo, se daba una tolerancia suficiente, que permitió a la Iglesia católica llevar a cabo una amplia reorganización de su misión. De los colegios del continente recibía Irlanda un número suficiente de sacerdotes, que habían sido formados para instruir a un pueblo cuya educación religiosa había sido abandonada durante mucho tiempo. También había sido renovado el episcopado católico. Durante el gobierno de Isabel no se habían interrumpido los nombramientos para las sedes episcopales de Irlanda, aun cuando algunas veces se produjeron largos períodos de vacancia. La primera generación de sacerdotes procedentes de seminarios permitió en 1620 la creación de un extraordinario grupo de obispos. Este grupo tuvo que hacer frente a serios problemas, sobre todo por parte del clero religioso, que reclamaba el derecho de mayores poderes misionales, tal como los tenían concedidos por la santa sede en tiempos de la reina Isabel. Sin embargo los obispos consiguieron crear un sistema de parroquias, en colaboración con la recién fundada congregación romana de Propaganda; el clero regular se tranquilizó, pues ahora le era posible fundar sus propias casas religiosas. En 1636 se estabilizó la situación gracias a una serie de decretos de Propaganda relativos a la misión irlandesa[5].

En 1641 los antiguos católicos irlandeses tomaron las armas para reconquistar sus derechos y su propiedad. Tras una breve vacilación, se les unieron los antiguos ingleses. Unidos en la confe-

---

4. T.W. Moody, *The Irish Parliaments under Elizabeth and James I*, «Proceedings of the Royal Irish Academy» 45 (1938-40) 42-81.

5. Véase B. Jennings (dir.), *Acta Sacrae Congragotionis de Propaganda Fide 1622-1650*, «Archivum Hibernicum» 22 (1959) 28-139.

deración de Kilkenny, trataron una vez más de recuperar su posición como «súbditos católicos del rey». Sus negociaciones con el rey fueron difíciles y se agravaron todavía más cuando el nuncio papal, Rinuccini, que llegó en 1645, exigió la restauración del catolicismo sobre la base de principios estrictamente contrarreformistas, que no tenían en cuenta la complejidad de la situación irlandesa. Diversas tentativas de imponer sus opiniones por medio de censuras eclesiásticas dividieron finalmente la confederación y le obligaron a abandonar el país[6]. Oliver Cromwell pudo conquistar fácilmente esta Irlanda debilitada y dividida.

Commonwealth y restauración

Durante el gobierno de Cromwell, en los años próximos a 1650, las dos islas tenían una sola administración. Esto significaba que las leyes inglesas más represivas se extendieron automáticamente a Irlanda. El concepto de Cromwell sobre la *libertad de conciencia* condenaba tanto el anglicanismo de la *High Church* de Carlos I, como el catolicismo. Paradójicamente esto significaba que los católicos ingleses no estaban expuestos a la persecución sangrienta, que habían temido, sobre todo porque sus simpatías durante la guerra civil estuvieron de parte del rey. Escaparon a la persecución, porque en conjunto eran un pequeño grupo de aquellos cuya confesión de fe había sido prohibida, y por otra parte porque podían contar, de momento, con el principio de la libertad de conciencia.

Los católicos irlandeses, por el contrario, sufrieron un amargo destino. Al hecho de ser católicos se añadió el de ser considerados como incultos y despreciables, criminales y políticamente peligrosos. Cromwell conquistó el país en una brutal guerra de exterminio. En el curso de las hostilidades a los clérigos encarcelados se les ajusticiaba, generalmente sin juicio. A esto siguió una amplia confiscación: los católicos que poseían bienes fueron desterrados a la provincia de Connaught. Por esta razón la continuidad cató-

---

6. Cf. vol. V 857. Rinucci inició una orientación mucho más rígida en Irlanda que la que en la conferencia de paz de Münster defendió el nuncio Fabio Chigi (posteriormente papa Alejandro VII).

lica de Irlanda tenía que distinguirse mucho de la de Inglaterra.

Una vez finalizada la guerra, según el edicto isabelino de 1585, un sacerdote era reo de traición por su mera presencia en Irlanda. Muchos marcharon voluntariamente al destierro. Los que se quedaron, fueron perseguidos sin contemplación; después de 1654 prefirió el gobierno encarcelar a los que apresaba o desterrarlos en lugar de ajusticiarlos. Sólo un reducido número de sacerdotes pudo en adelante ejercer su ministerio, gracias a numerosas ayudas y con diferentes disfraces. La misa se celebraba habitualmente al aire libre, en la *Mass-rock* (roca de misa). Ésta fue sin duda la más dura prueba que tuvieron que padecer los católicos irlandeses. Afortunadamente fue de escasa duración.

La labor de reorganización realizada por la generación anterior quedó totalmente destruida y los sacerdotes tuvieron que ejercer de nuevo su ministerio en virtud de poderes misionales, si es que los tenían. Alrededor de 1657 Propaganda preparó en Roma nuevos planes para la misión irlandesa. Hacia fines de 1659 regresaron al país dos obispos. El 29 de mayo de 1660 Carlos II recuperó el trono de su padre.

Después de la restauración, Inglaterra, Irlanda y Escocia tuvieron nuevamente parlamentos separados. El parlamento era ahora mucho más poderoso que bajo los primeros Estuardos, y el rey, que se esforzó en asegurar su autoridad personal, buscó el apoyo de su regio primo, Luis XIV de Francia. Por ello la lucha entre el rey y el parlamento estuvo acompañada en Inglaterra de la desconfianza del parlamento frente a la benevolencia del rey respecto de los católicos (el mismo Carlos se hizo católico en el lecho de muerte, y su hermano Jacobo, duque de York, aspirante al trono, se convirtió poco después de 1668).

En 1670 Carlos firmó el tratado de Dover con Luis XIV. El parlamento respondió con un acta que desterraba al clero católico; Carlos publicó a su vez en 1672 la *Declaration of Indulgence*, que extendía la tolerancia a los *dissenters;* por tanto, también a los católicos. Pero el parlamento demostró ser más fuerte, y las *Test Acts* de 1673 y 1678 confirmaron la exclusión de los católicos de la vida pública; las relaciones de poder entre el rey y el parlamento estaban bastante equilibradas, lo que garantizaba a los católicos una tolerancia práctica. Entre la nobleza católica

del país y por tanto también entre sus súbditos y vasallos se produjeron algunas defecciones de la fe. Se pudo conservar un pequeño resto de autoridad eclesiástica católica gracias a un cabildo catedral, creado en 1623 por el vicario apostólico William Bishop. Representaba una corporación conservadora con tendencia galicana y en las vacantes sus puestos fueron ocupados por elección.

En Irlanda tuvo que resignarse Carlos a que el poder siguiera en manos de aquellos que se habían aprovechado de las grandes confiscaciones de tierras y que se consideraban cada vez más como los *intereses protestantes*. En su afán por demostrar su lealtad, los laicos católicos prestaron considerable apoyo a un movimiento que fue conocido como *the Remonstrance* y que quería conseguir de la Iglesia irlandesa una declaración de los principios galicanos. La resistencia del clero contra esta exigencia —que hasta cierto punto podría considerarse como una justificación de la actitud ultramontana de Rinuccini hacía 20 años— culminó en un sínodo que se celebró en Dublín el 1666; pero en ese momento estaba ya claro que la gran mayoría de los católicos que habían sido desposeídos de sus bienes no los recuperarían nunca más.

Nuevamente la Iglesia tuvo que reconstruir desde la base su actividad pastoral. Sólo había dos obispos en el país y los que vivían todavía en el destierro estaban comprometidos por los acontecimientos de las luchas religiosas y no podían volver. Existía una auténtica falta de sacerdotes. En casi un decenio no se habían nombrado nuevos obispos, aunque un considerable número de ordenaciones sacerdotales, muchas veces con una preparación insuficiente o sin ninguna para ejercer el ministerio sacerdotal. Parece que ambas decisiones fueron tomadas por Roma, pero fueron sin duda decisiones equivocadas[7].

Hasta 1669 no hubo nombramientos de obispos; ya en 1671 estaban provistas la mayoría de las sedes. Los nuevos obispos eran, una vez más, hombres dignos, e incluso algunos de ellos extraordinarios. Favorecidos por la mayor tolerancia de los años próximos a 1670, comenzaron a restaurar mediante una serie de sínodos y visitas el sistema de parroquias. Pero la tolerancia era sólo relativa; seguían dependiendo de la *massrock*. Los católicos

---

7. B. MILLETT, *Survival and Reorganization 1650-1695*, Dublín 1968, 12-22.

habían conseguido edificar algunas modestas capillas a *mass-houses*, pero en 1673 una proclama real ordenó el destierro de todos los miembros de órdenes religiosas y clérigos con poder de jurisdicción. Esta proclama no se puso en práctica en forma estricta, pero creó dificultades a un episcopado ya tan oprimido. Algunos clérigos ordenados demasiado apresuradamente en el último decenio se mostraron ineptos. La restauración del sistema de parroquias provocó nuevas divergencias entre el clero secular y regular, agudizadas por el hecho de que todo el clero dependía de los donativos del pueblo, ya que tanto el laicado católico como el clero habían perdido todas sus riquezas y propiedades.

Los católicos de ambas islas estaban expuestos a persecuciones sangrientas, cuando en 1678 Titus Oates maquinó una conjura para excluir del trono al duque de York[8]. Oates era un aventurero sin principios y se comportaba de modo nada digno de crédito; pero pudo imponerse gracias al histerismo político entonces predominante. El arzobispo de Dublín fue encarcelado el 11 de octubre de 1678 y murió en la prisión en noviembre de 1680. En Inglaterra se iniciaron los procesos el 15 de noviembre de 1678. Más de 25 católicos fueron ajusticiados y varios cientos encarcelados. La víctima última y más conocida fue el bienaventurado Oliver Plunkett, arzobispo de Armagh, ajusticiado en Tyburn el 1 de julio de 1681. No fue tan sólo la última víctima de la conjura sino también el último sacerdote condenado a muerte en virtud de las leyes penales.

La histeria se desvaneció con la misma rapidez con que se había producido; Jacobo II sucedió en el trono a su hermano, a la muerte de éste, en febrero de 1685. Era un político incapaz e ignoraba el hecho de que, a lo sumo, un 10 por ciento de sus súbditos ingleses estaban dispuestos a aceptar una monarquía católica. El nacimiento de un sucesor católico, el 10 de junio de 1686, le costó el trono, que pasó a su hermana protestante María y a su esposo Guillermo de Orange. Jacobo huyó a Francia y más tarde regresó a Irlanda, para dirigir desde allí la resistencia.

En Irlanda la gran mayoría católica tenía libertad suficiente para practicar su religión sin impedimentos. Los obispos recibieron

8. Véase sobre todo J. LANE, *Titus Oates*, Londres 1949.

apoyo del estado, y las comunidades de fieles podían erigirse con toda publicidad. Cuando Jacobo llegó a Irlanda, formó un parlamento en 1689, que prometió la libertad religiosa y la devolución de las propiedades confiscadas a los católicos. Pero el ulterior desarrollo de los acontecimientos fue determinado por la victoria de Guillermo sobre las fuerzas irlandesa-jacobitas, que otorgó de nuevo el poder político a los *intereses* protestantes[9].

El código penal del siglo XVIII

Tras la victoria de Guillermo de Orange se reforzaron nuevamente y de forma notable las leyes que excluían a los católicos de la vida pública de Inglaterra. Por otra parte fueron ineficaces las leyes que afectaban a la propiedad, y los ricos aristócratas católicos fueron aceptados sin dificultades en la vida social; sin embargo, en el siglo siguiente se produjeron entre ellos constantes defecciones de la fe. En el reinado de Jacobo II se declararon católicas unas 300 000 personas; en 1780 este número se había reducido a 70 000.

Una importante acta de 1700 suprimió la pena de muerte proclamada como ley en 1585 y la sustituyó por la de cadena perpetua. Guillermo se inclinó hacia la solución de una tolerancia limitada, tal como se practicaba en Holanda, y aun cuando el protestantismo inglés no lo podía aceptar, en la práctica se impuso una creciente tolerancia; de hecho fueron muy poco los sacerdotes encarcelados. Los que se encontraban bajo la protección de la nobleza católica del país, estaban casi a salvo, aun cuando el precio por esta seguridad pueda haber sido una dependencia humillante. Otros clérigos, sobre todo en Londres, se vieron obligados a ejercer su misión en mayor secreto. El obispo Giffard, vicario apostólico del distrito de Londres, fue encarcelado varias veces.

Bajo el gobierno de Jacobo II se restauró en Inglaterra la jurisdicción episcopal. John Leyburn fue nombrado vicario apostólico en 1685, y en 1688 el país se dividió en cuatro distritos, con un vicario apostólico en cada uno de ellos. Durante la revolución

---

9. J.G. SIMMS, *Jacobite Ireland 1685-91*, Londres 1969.

fueron encarcelados los cuatro vicarios, pero una vez terminada aquélla, fueron puestos en libertad. Su autoridad sobre el clero tuvo que ejercerse naturalmente en forma muy precavida, sobre todo respecto de los clérigos que eran capellanes de la nobleza del país. Tuvieron que extremar la prudencia especialmente frente al clero regular, más bien hostil a la restauración de la jurisdicción episcopal, hasta que Benedicto XIV tomó una decisión definitiva, en 1753, a favor de los obispos.

La única figura realmente sobresaliente del episcopado inglés del siglo XVIII fue Richard Challoner (1691-1781), que estuvo al frente del distrito de Londres durante más de cuarenta años. Reservado, estricto, de carácter muy inglés, tuvo una gran influencia formadora sobre el catolicismo no sólo en Inglaterra, sino también, hasta cierto punto, en Irlanda. Proyectó su eficacia a través de numerosos escritos, que compuso robando tiempo a una vida pastoral cargada de trabajo. El *Garden of the Soul* (1740), juntamente con *Think well on't* (1728) y *Meditations* (1753), se convirtió en casi un sinónimo de esta dirección de la espiritualidad. Challoner prolongó su influencia también mediante sus traducciones de la *Imitatio Christi*, de las *Confessiones* de san Agustín y de la *Introduction à la vie dévote*, de Francisco de Sales. Su supervisión de la traducción de la Sagrada Escritura de Douai-Reims fue hasta hace poco tiempo la Biblia católica romana más leída en lengua inglesa.

Los católicos escoses se encontraban bajo una legislación penal muy similar a la de Inglaterra[10], que para ellos era muchas veces más opresora por cuanto que en Escocia estaban muy extendidas las simpatías jacobitas. En 1653 se designó un sacerdote para dirigir la misión escocesa, y en 1694 fue nombrado vicario apostólico el obispo Thomas Nicholson. En 1731 se erigieron dos vicarios, uno para las tierras altas y el otro para las bajas. Desde los remotos parajes, en que cada uno de los obispos tenía su residencia, dirigían la formación de los candidatos al sacerdocio, para contribuir con su aportación a las vocaciones que procedían de los colegios escoceses del continente. Los católicos de las tierras altas tuvieron que sufrir mucho bajo la represión después de 1745,

10. La *Act of Union* (1707) unió a Inglaterra con Escocia formando el reino de Gran Bretaña, con un parlamento único en Londres.

y se produjo un movimiento constante de emigración, sobre todo al país que recibió el nombre de *Nueva Escocia*.

En Irlanda, la minoría que constituía los *intereses protestantes* se encontraba ante problemas muy complejos. Teóricamente estaba obligada a extirpar el catolicismo; pero en la práctica no se podía intentar la conversión en masa, pues esto hubiera supuesto una inmediata amenaza para sus propiedades, adquiridas por los *intereses protestantes* en virtud de las confiscaciones. El tratado de Limerick (1691) prometía a los católicos en sus puntos religiosos mejores condiciones que las vigentes bajo el reinado de Carlos II. Guillermo quiso respetar este acuerdo; pero después del tratado de Ryswick (1697) se sentió más inclinado a seguir las directrices del parlamento protestante de Dublín.

Un acta de 1697 ordenaba la expulsión de todos los miembros de órdenes religiosas y clérigos con poder de jurisdicción y amenazaba con la pena de muerte a quienes regresaran. Fueron deportados unos 500 miembros del clero regular, y sólo tres obispos consiguieron permanecer en sus puestos. El clero secular gozaba siempre de cierta inmunidad, conseguida gracias a la resistencia de los antiguos ingleses en los parlamentos isabelinos. Se trató de controlar al clero mediante el *Registration Act* de 1703 y, a ser posible, de someterlo. Según dicha acta, por cada parroquia se inscribió un sacerdote, que tenía que ejercer su ministerio en ella bajo estricto control. No se tomaron disposiciones para cubrir los puestos vacantes. En 1704 se inscribieron 1089 sacerdotes según el *Registration Act*, incluidos los tres obispos y cierto número de otros sacerdotes, identificables como clérigos regulares.

El sistema de control y la eventual eliminación se desmoronó con el acta de abjuración de 1709, que exigía de todo sacerdote registrado un juramento por el que éste abjuraba de la causa de los Estuardo. Sólo treinta lo prestaron. Aun cuando se añadieron nuevas leyes penales para una nueva generación, el gobierno renunció definitivamente al objetivo de un conformismo religioso y se dispuso a practicar en su lugar una política de humillación social y política. No se hicieron cumplir de forma consecuente las actas de destierro e inscripción. Ningún sacerdote fue condenado a muerte. Además, las leyes que dictó el parlamento debían aplicarse por un ejecutivo, sometido inmediatamente

a la corona inglesa. El aparato administrativo era débil, especialmente en las regiones alejadas, y además en Dublín debía procederse con cautela para no sublevar a las masas católicas.

En 1707, a pesar de las actas de expulsión, se reanudó el nombramiento de obispos, y en 1720 estaban provistas casi todas las sedes. Se ordenaron nuevos sacerdotes, algunos en el continente, otros en el mismo país, aunque estos últimos muchas veces con una preparación insuficiente. El clero regular tuvo numerosas vocaciones y desde 1720 pudo asumir en cierta medida su vida de comunidad. Muchos de sus representantes no estaban, sin embargo, personalmente comprometidos y muchas veces aparecieron en desagradable competencia con el clero parroquial a propósito de las limosnas de los fieles. A pesar de las graves dificultades, los obispos intentaron establecer el clero parroquial. Pero incluso los obispos se veían obligados a ejercer sus funciones con mucha precaución, especialmente en tiempos de tensión política, como por ejemplo en 1715 ó 1745, dado que su mera presencia estaba legalmente prohibida. Estaban siempre oprimidos por la pobreza, y les era muy difícil vivir establemente en sus diócesis.

A despecho de todas estas dificultades, hacia 1730 pudo establecerse un sistema de parroquias hasta cierto punto estable. Los conflictos entre el clero secular y el regular se dirimieron gracias a una serie de decisiones romanas, que fueron confirmadas en 1751 por Benedicto XIV [11]. En ellas se imponían ciertas limitaciones al clero regular, reforzando incluso las disposiciones del derecho canónico general. Por otra parte limitaban el número de clérigos que podía consagrar un obispo, quizá con excesivo rigor; la ley, sin embargo, estuvo motivada por reclamaciones bien fundadas, sobre todo a causa de numerosas ordenaciones impartidas con excesiva precipitación. Al poco tiempo hubo quejas sobre la falta de clérigos para encargarse de la población en constante crecimiento; pero esta situación nunca llegó a ser amenazadora. Los colegios continentales proveían con las necesarias vocaciones sacerdotales, hasta que fueron cerrados por la revolución francesa; en 1795 su función fue asumida por Maynooth.

Hacia mediados del siglo la *Mass-rock* quedó sustituida en

---

11. Véase H. Fenning, *John Kent's Report on the irish Mission 1742*, «Archivum Hibernicum» 28 (1966) 59-102.

todas partes por la *Mass-house*, si bien en el Ulster este proceso se prolongó más tiempo, puesto que allí la mayoría era protestante desde la gran colonización de comienzos del siglo XVII. La mayor parte del clero parroquial disponía de casas propias, y los religiosos pudieron iniciar su vida de comunidad. Cada uno de los dos grupos halló su propio campo de actividad. Gracias a las ofrendas de los fieles, quedaban garantizados los ingresos de todos ellos. En el siglo XVIII Irlanda encontró finalmente la paz, y se produjo una lenta mejoría económica. Los problemas se agudizaron nuevamente con la industrialización de Inglaterra, no imitada por Irlanda. La mayor parte de los católicos eran pobres, en todos los estratos sociales, aun cuando existía un reducido número de nobles que había conservado sus propios bienes y una capa media que logró cierto bienestar por medio de la artesanía y el comercio. Después del primer *Relief Act* de 1782 se inició la construcción de iglesias auténticas. Un informe de los obispos al gobierno, procedente del año 1800, determina que los ingresos anuales medios de un obispo ascendían a 300 libras esterlinas y los de un párroco a 65. Esto proporcionaba una base vital modesta, pero suficiente.

La larga lucha por la misa situó a ésta firmemente en el centro de la vida religiosa de Irlanda. La devoción a la Virgen María y sobre todo al rosario estaban también profundamente enraizadas. Los maestros católicos, aun cuando proscritos por la ley, seguían enseñando y colaboraban con el clero en la enseñanza del catecismo. Desde finales del siglo XVII se habían extendido mucho los escritos edificantes en inglés, y en el siglo XVIII se desarrolló una considerable labor editorial, con su correspondiente aparato de distribución. De los catálogos de los libreros se puede deducir que, en la segunda mitad del siglo, las obras de Richard Challoner eran las más populares. No se editó casi nada en irlandés, pero no pocos escritos edificantes manuscritos se difundieron mediante copias, procedimiento que tuvo una larga tradición. También estos escritos eran en gran parte traducciones, en algunas ocasiones del inglés; la mayoría de las veces se trataba de traducciones de obras europeas inspiradas en la espiritualidad contrarreformista.

También sobrevivieron los tradicionales ejercicios de piedad. Conservaron su vitalidad sobre todo las grandes peregrinaciones,

aun cuando los obispos las prohibieron muchas veces por el peligro de superstición que comportaban; también fueron prohibidas por el gobierno, pues temía la reunión de grupos católicos. La moderna espiritualidad católica irlandesa, tal como se configuró en el siglo XVIII, es una combinación de lo antiguo y de lo moderno. Al menos en el ambiente de habla inglesa se caracterizó por un ethos estricto y temeroso, que suele atribuirse a la influencia jansenista; pero tal dependencia no se puede probar históricamente [12], y pueden suponerse otras muchas causas del fenómeno. El catolicismo irlandés se distingue, en términos generales, por un rigor tradicional; todavía en la actualidad la peregrinación a Lough Derg, tan popular en todas las épocas, se considera como un ejercicio penitencial. Esta postura deriva en cierta medida de la severa actitud de Challoner, y quizá todavía más de la vivencia de persecución que quedó profundamente grabada en la conciencia de los católicos irlandeses.

La emancipación católica

Los *Relief Acts*, por los que se suprimieron las leyes penales, fueron motivados principalmente por la situación de Irlanda, país en el que las consecuencias políticas de las actas fueron extremadamente importantes. En numerosas ocasiones, bajo el reinado de Jorge II (1727-60), se presentaron proyectos que tenían por objeto la concesión o aprobación de un «número adecuado» de párrocos y hasta de obispos, a la condición de que éstos aceptaran un cierto control estatal. Pero el parlamento juzgó inaceptables estas propuestas. La subida al trono de Jorge III (1760), la muerte del hijo mayor de Jacobo II (1766) y la *Declaration of Rights* (1774) americana, contribuyeron a crear un clima político diferente, que hizo posible un mejoramiento de la situación de los católicos.

La *Declaration of Rights*, partiendo de la tradición inglesa, había tomado partido en favor de los políticamente oprimidos.

---

12. Véase R. CLARK, *Strangers and Sojourners at Port Royal*, Cambridge 1932, 210ss; C. GIBLIN, *Catalogue of Material of Irish Interest in the Collection Nunziatura di Fiandra (Vatican Archives)*, «Collectanea Hibernica» 5 (1962) 73ss.

Por otra parte, Inglaterra tenía urgente necesidad de aumentar su ejército; y los católicos de Irlanda y del Highland escocés prometían proporcionar buen número de reclutas. Era imposible llamarlos a las armas sin concederles algún tipo de reconocimiento político. En consecuencia, el año 1774 aceptó el parlamento un juramento de súbditos, concebido sobre todo en términos políticos que, tras cierta vacilación, fue aceptado también por los católicos. En 1782 se hicieron nuevas y auténticas concesiones. En Inglaterra las concesiones se impusieron con mayor facilidad aún; pero hubo que renunciar al intento de extenderlas también a Escocia, a causa de la agitación protestante.

Algunos laicos ingleses de mentalidad galicana fundaron en 1782 el *Club Cisalpino*, que propuso un juramento de obediencia a Inglaterra, muy similar al que prescribió Jacobo I en el año 1607. Este juramento rechazaba como herético el poder papal de destituir a los reyes y replanteaba de este modo una cuestión ya casi superada. Más importante todavía era su tentativa de rechazar toda autoridad espiritual del papa cuando no coincidiera con las leyes y las constituciones del reino. Los vicarios apostólicos se opusieron, y el parlamento resolvió sustituir esta proposición por el juramento irlandés de 1774.

La plena emancipación religiosa se había conseguido en Inglaterra ya en 1791; en 1793 se extendió a Escocia. También los católicos irlandeses consiguieron en 1793 facilidades similares, que una capa media, en la que se apuntaban y desarrollaban los inicios de una democracia católica, arrebató al parlamento, a pesar de una prolongada y porfiada oposición.

Pero aún continuaban en vigor muchas lagunas políticas; su eliminación fue difícil, mientras Irlanda con su considerable mayoría católica conservara su propio parlamento. William Pitt, primer ministro inglés, propuso un parlamento común para las dos islas y cierto control estatal sobre los nombramientos de la jerarquía católica. Tras la repentina pérdida de todos sus seminarios continentales, los obispos irlandeses aceptaron un subsidio gubernamental, con ocasión de la fundación Maynooth en 1795; en 1799 admitieron en principio el veto del gobierno sobre los nombramientos episcopales.

La unión de los parlamentos tuvo lugar en 1801; pero Jorge III

resistió a apoyar la emancipación católica. La cuestión del veto dominó durante toda la época siguiente las discusiones públicas y parlamentarias. En 1805 la santa sede aprobó un cierto derecho de veto y creó de este modo unas condiciones aceptables para los dirigentes del laicado católico de Inglaterra. Pero en Irlanda la democracia católica en ciernes rechazó estas condiciones; en febrero de 1809 los obispos irlandeses declararon que el veto era inaceptable. Una notificación romana de 1813 y otra de Pío VII del año de 1815 se declaraban a favor del veto; pero ninguna de las dos contentó a los irlandeses. En 1813 la democracia católica irlandesa encontró en Daniel O'Connell un jefe de magníficas cualidades. Finalmente, en 1829 se concedió la emancipación política, sin que se le impusieran a la Iglesia obligaciones de ningún tipo respecto al gobierno. Los únicos que adquirían responsabilidad ante el parlamento fueron los procuradores de Maynooth, en razón de la subvención anual que recibían, hasta el *Irish Church Act* de 1869.

XIII. La iglesia ortodoxa en Rusia

Por Bernhard Stasiewski

Profesor de universidad en Bonn

FUENTES: *Polnoe Sobranie zakonov rossijskoj imperii.* Sobranie 1. 45 vol., San Petersburgo 1826-30; A. Theiner, *Monuments historiques relatifs aux règnes d'Alexis Michaélowitch, Féodor III et Pierre le Grand czars de Russie,* Roma 1859; *Opisanie dokumentov i del, chranjaščischsja v archive svjatešago provitel'stvujaščago sinoda,* 22 vol., San Petersburgo 1868-1914; W. Regel (dir.), *Analecta byzantino-russica,* San Petersburgo 1891; Ae. Herman, *De fontibus iuris ecclesiastici Russorum. Commentarius historico-canonicus,* Roma 1936.

INFORMES DE INVESTIGACIONES: G. Stökl, *Russische Gesch. von der Entstehung des Kiever Reiches bis zum Ende der Wirren,* JGO NF 6 (1958) 201-254 468-488; W. Leitsch, *Russische Geschichte von der Wahl Michail Romanovs bis zur Ermordung Paulus;* JGO NF 9 (1961) 541-580, 10 (1962) 215-264.

BIBLIOGRAFÍA: J.Ch. Grot, *Bemerkungen über die Religionsfreiheit der Ausländer im russischen Reiche,* 3 vol., San Petersburgo-Leipzig 1797-

1798; T.V. BARSOV, *Svjatejšij synod v ego prošlom*, San Petersburgo 1896; A.M. AMMANN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Viena 1950 (con bibl.); I. SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum*, Wurzburgo 1953; E. WINTER, *Russland und das Papsttum*, 2 vol., Berlín 1960-61; H. KOCH, *Kleine Schriften zur Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas*, Wiesbaden 1962; H. NEUBAUER, *Car und Selbstherrscher*, Wiesbaden 1964; I. SMOLITSCH, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, Leiden 1964 (con bibl.); K. ONASCH, *Grundzüge der russischen Kirchengeschichte: Die Kirche in ihrer Geschichte* III, Gotinga 1967, M 1-M 122.

La ascensión del principado o Gran Principado de Moscú a imperio regido por los zares y la estrecha vinculación de la Iglesia ortodoxa rusa con los soberanos de Moscú provocaron el traslado de la sede metropolitana de Kiev y de toda Rusia hacia el norte. La dependencia de la Iglesia filial rusa respecto del patriarcado de Constantinopla se fue aflojando, como lo atestigua, entre otros documentos, una carta del patriarca Antonios al gran príncipe Basilio I (1389-1425) [1]. Con la elección del obispo Jona de Riasan para metropolita (1448-61) en el sínodo de Moscú de 1448, solicitada por el gran príncipe Basilio II (1425-62) y su confirmación en el sínodo de 1459, la Iglesia rusa alcanzó su autocefalía de hecho, aun cuando no se liberó de la unión jurisdiccional de Constantinopla hasta su elevación a patriarcado.

Moscú, la tercera Roma [2]

Tras la caída de Constantinopla bajo los turcos en 1453, los metropolitas de Moscú edificaron su independencia a una con los soberanos de Moscú y consiguieron para sí la posición central, que Bizancio había reclamado a lo largo de casi un milenio, en su calidad de segunda Roma.

1. H.G. BECK, *Die byzantinische Kirche;* Hdb. der KG III/2 (1968) 619-620.
2. V. MALININ, *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija*, Kiev 1901, N.F. KAPTEREV, *Charakter otnošenij Rossii k pravoslavnomu vostoky v XVI i XVII stoletijach*, Sergiev Posad ²1914 = La Haya - París 1968, 26-102; N. ZERNOV, *Moscow the Third Rome*, Londres 1937; H. RAHNER, *Vom ersten bis zum dritten Rom*, Innsbruck 1950; I. SMOLITSCH, *Mönchtum* 129-134; H. SCHAEDER, *Moskau das Dritte Rom*, Darmstadt ²1957; W. LETTENBAUER, *Moskau das dritte Rom*, Munich 1961; H.D. DÖPMANN, *Der Einfluss der Kirche auf die moskowitische Staatsidee*, Berlín 1967, 152-160; K. ONASCH, o.c., 30-34; M. HELLMANN, *Moskau und Byzanz*, JGO NF 17 (1969) 338-344; H. v. RIMSCHA, *Geschichte Russlands*, Darmstadt ²1970, 152-159.

En la fórmula de *tercera Roma,* encuentra un símbolo expresivo la simbiosis entre los zares de Moscú y los metropolitas. Iván III (1462-1505) se casó en 1472 en segundas nupcias con Sofía (Zoe), sobrina del último emperador paleólogo, Constantino XI (1448-53). Adoptó la doble águila bizantina en su escudo de armas [3], el título imperial griego *autokrator* y el ceremonial de la corte bizantina. El metropolita Zosima (1490-95) señaló en 1492 al «elegido de Dios, fiel a la fe Iván Basiliewitsch como zar y *autokrator* de toda Rusia, como a un nuevo emperador Constantino de la nueva Constantinopla-Moscú» [4]. A comienzos del siglo XVI se encuentran en los escritos del monje Filofei, del monasterio de san Eleazar, en Pskow, los elementos esenciales de la idea de la tercera Roma. En su escrito al gran príncipe Basilio III (1505-33) [5] se dice: «Ha perecido la iglesia de la antigua Roma por la aberración de la herejía apolinarista. La iglesia de la segunda Roma, la ciudad de Constantinopla, ha sido destruida por los nietos de Agar con hachas y segures. Ésta es ahora la Iglesia de la tercera, de la nueva Roma, la santa, católica *(sbornaye),* apostólica iglesia de tu excelso imperio, que brilla más resplandeciente que el sol en los límites del orbe de la tierra en la fe ortodoxa cristiana. Sabed, majestad, piadoso Zar, que todos los reinos de la fe cristiana ortodoxa han pasado juntamente a tu único imperio. Tú solo eres sobre toda la tierra el Zar de los cristianos» [6].

Estos razonamientos no deben sobrevalorarse, especialmente si, junto a afirmaciones panegíricas dirigidas a la tercera Roma, se encuentran exhortaciones a los zares ortodoxos, para que protejan la ortodoxia de Rusia y la existencia de la Iglesia. Pero tampoco deben infravalorarse, como si solamente los fugitivos de Serbia y Bizancio vieran en el gran principado de Rusia, en el único país no dominado por infieles, «la garantía de la ortodoxia, la

---

3. Esta idea es impugnada por M. HELLMANN o.c., 330-338.

4. A.M. AMMANN, o.c., 164.

5. V. MALININ, o.c., apéndice 49-66a; H. SCHAEDER, o.c., 206-209. Cf. también N. ANDREJEV, *Filofey and his epistle to Ivan Vasilyevich,* SEER 38 (1959) 1-31.

6. H. SCHAEDER, o.c., 206-207. En un escrito dirigido a Michail G. Misjur' Munechin, funcionario del gran príncipe (V. MALININ, o.c., apéndice 37-47), se dice imitando una alabanza similar del zar: «Todos los imperios cristianos han perecido y han pasado juntamente al único reino de nuestro soberano, según los libros proféticos: el imperio ruso... Pues dos Romas han sucumbido, pero la tercera se mantiene, y ya no habrá una cuarta» (H. SCHAEDER, o.c., 204).

esperanza de la liberación de la patria»[7]. Motivos de la historia de la cultura, políticos y religiosos, ideas de Roma, nueva Roma, Jerusalén, herencia bizantina, conciencia mesiánica de misión e ideas escatológicas se mezclaron entre sí para formar una concepción que habría de ejercer su influencia en la historia. La teoría de Moscú como la tercera Roma confirió a los fieles ortodoxos y al zar una fuerte conciencia de misión, que continuó influyendo en la ideología del Estado y del imperio ruso y que todavía se puede observar en el nuevo patriarcado de Moscú, erigido en los primeros decenios del siglo XX[8].

El primer patriarcado de Moscú

La autocefalía de la Iglesia rusa, que existía ya desde mediados del siglo XV, se encontraba bajo la dirección de los metropolitas de Moscú, que con la simbiosis de Iglesia y Estado en el gran principado de Moscú y con el creciente poder de los zares moscovitas fueron cayendo cada vez más en una posición de dependencia respecto del Estado. El metropolita Makario (1542-63) publicó juntamente con Iván IV (1533-84) una nueva ordenación de la Iglesia. En el sínodo de los cien capítulos de 1551[9], se resolvieron mediante un compromiso las disputas existentes entre los *desposeídos*, partidarios del *starets* Nilo Sorski († 1508), que defendía una total separación de Iglesia y Estado, y los *propietarios*, llamados josefitas por su fundador Josif de Wolokalamsk († 1515), favorables a una estrecha colaboración entre Iglesia y Estado, deseosos de poner a disposición de la Iglesia un monacato estrictamente organizado a modo de tropa capaz de penetrar e influir en la sociedad. El régimen de terror instituido desde 1560 por Iván IV, que le valió el sobrenombre de *terrible (grozny)*, intervino rigurosamente en los asuntos eclesiásticos. Los sucesores de Makario se esforzaron inútilmente en detener su furor. El metropolita Afanasio (1564-66) renunció, el metropolita Germán (1566) fue desterrado, el metropolita Filipo (1566-68) fue encerrado en un

7. M. HELLMANN, o.c., 342.
8. Cf. H. RAHNER, o.c., 18; H. KOCH, *Schriften* 195-225 (con bibl.).
9. AE. HERMAN, o.c., 51-64.

convento y en 1569 ahorcado [10]. Sus sucesores Cirilo III (1570-77), Antonio (1577-80) y Dionisio (1581-86) se enfrentaron sin éxito a las maquinaciones de Iván IV, quien hacía dimanar de Dios su propio poder y sojuzgaba la Iglesia apoderándose de sus bienes para los fines del Estado.

La dependencia de la Iglesia respecto del Estado perduró bajo su débil hijo Fedor I (1584-98) y su cuñado Boris Godunov, que gobernó en su nombre y que le sucedió como zar (1589-1605). Cuando el metropolita Dionisio trató de restringir la influencia de Godunov, fue desposeído de su cargo y sustituido por el arzobispo Jov de Rostov (metropolita 1586-89, patriarca 1589-1605). Con cierta justificación puede calificarse de *galicanismo ruso* la «remoción e imposición de jerarcas por el soberano» [11]. Este proceder no impidió a los patriarcas de Oriente, que padecían la dominación del sultán, pedir donativos a los zares de Moscú y conseguirlos. Las negociaciones y visitas a Moscú aumentaron la autoridad del zar dentro de la ortodoxia. En 1585, por ejemplo, el patriarca Silvestre de Alejandría hizo comunicar al zar que «no cesara de proteger los santos lugares de Bizancio» [12]. Al mismo tiempo le profetizaba la herencia del emperador Constantino. Estas y otras declaraciones sugerían al gobierno la necesidad de elevar la categoría de la iglesia autocéfala rusa a patriarcado, para fortalecer su posición en el sentido de la sinfonía ortodoxa de Estado e Iglesia. Al visitar Moscú el patriarca Joaquín V de Antioquía, el año 1586, en calidad de peticionario, junto con magníficos donativos para los demás patriarcas, recibió el encargo de hacer propaganda en favor del patriarcado de Moscú. Después de que, en 1557, los servios consiguieron la restauración de su patriarca Ipek, por disposición del gran visir Mehmet Sokolovic, el patriarca ecuménico tuvo que enfrentarse con la decisión de reconocer otro patriarcado autónomo.

Cuando el patriarca Jeremías II de Constantinopla entró en

---

10. El mártir metropolita Filipp fue canonizado en 1636 como defensor de la verdad; en 1652 sus restos fueron trasladados a Moscú.

11. K. ONASCH, o.c., 57. K. ONASCH, o.c., 29, nota 11 califica el paralelismo que él establece con el galicanismo como «galicanismo ruso dentro de la ortodoxia bizantina». Los ejemplos citados por él constituyen una fecunda hipótesis de trabajo.

12. A.I. MURAVEV, *Snošenija Rossiis Vostokom do dělam cerkovnym* I, San Petersburgo 1858, 151.

Moscú en 1588, fue sometido a presión hasta que aprobó la erección de un patriarcado propio de Moscú y de todo el imperio ruso *(patriaršestvo moskovskoe i vsego rossijskago carstvija).* El sínodo, celebrado en enero de 1589[13], propuso tres candidatos para el nuevo cargo, de los que el zar eligió al metropolita Jov de Moscú. Éste fue ungido y entronizado el 26 de enero de 1589, como primer patriarca ruso, por Jeremías II. En un sínodo fueron a la vez elevadas a metrópolis las eparquías de Novgorod, Kazan, Saraj (Kruticy) y Rostov. La organización eclesiástica abarcaba además seis arzobispados y ocho obispados, cuyas circunscripciones se establecieron entonces.

El zar Fedor I, o lo que es lo mismo Boris Godunov, pidieron a Jeremías II la confirmación del patriarcado mediante una resolución sinodal de los demás patriarcas. El sínodo que se celebró en mayo de 1590 en Constantinopla[14], al que faltó el patriarca de Alejandría —Silvestre había muerto, y su sucesor no había sido elegido todavía—, aprobó el proceder de Jeremías II y asignó al patriarcado de Moscú el quinto lugar en la serie de patriarcados (Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén, Moscú). El zar no se dio por satisfecho con este orden y exigió el tercer puesto. Insistía, además, en que también Meletios Pigas, el nuevo patriarca de Alejandría, que hasta junio de 1590 no había iniciado sus funciones y había protestado contra la resolución, diera su consentimiento. Fedor I envió legados a los cuatro patriarcas con cartas apremiantes y donativos en metálico para obtener su deseo. En un sínodo celebrado en Constantinopla se obtuvo finalmente la aprobación de todos los patriarcas[15], aunque sin introducir modificaciones en el orden jerárquico.

La erección del patriarcado de Moscú en 1589 y su reconocimiento por parte de toda la ortodoxia superó la posición singular que la Iglesia rusa había usurpado desde mediados del siglo XV, y puso fin a su eslavización. La diarquía del poder espiritual y temporal, que se habían considerado como elementos estrechamente unidos, estaba ahora representada por el zar y el patriarca, ligados por una mutua dependencia. Según la teoría de la tercera Roma,

---

13. AE. HERMAN, o.c., 57-58.
14. W. REGEL, o.c., 85-91.
15. AE. HERMAN, o.c., 40-41.

se trataba de poderes bien yuxtapuestos, para procurar juntos la salvación de los fieles que les habían sido encomendados; pero de hecho los patriarcas dependían de los zares, tal como había sucedido anteriormente en tiempos de los grandes príncipes rusos y los metropolitas de Moscú. Sólo en especiales circunstancias lograron algunos de los once patriarcas (1589-1700) afirmar su posición frente a la autarquía de los zares y fortalecer la autoridad de la Iglesia gracias a su poderosa personalidad.

El patriarca Jov (1589-1605) quedó totalmente oscurecido por Fedor I y Boris Godunov. Tras la extinción de la dinastía de los rurikidas, en la época de los *disturbios (smuta)*, hizo acto de presencia, pretendiendo ser hijo de Iván IV, el falso Demetrio. Con ayuda de los polacos conquistó Moscú, depuso a Jov e hizo nombrar patriarca a Ignacio (1605-06), hasta entonces arzobispo de Rjasan. Tras el asesinato de Demetrio tuvo que ceder el puesto al metropolita de Kazan, Germógenes, que fue patriarca desde 1606 hasta 1612, bajo el gobierno del zar Basilio IV Schuiski (1606-10). Al avanzar nuevamente los polacos en 1610 hasta Moscú, lo pusieron en prisión y elevaron nuevamente a Ignacio a la sede patriarcal. Germógenes alentó la resistencia nacional contra los polacos, de manera que las amenazas y perturbaciones externas de Rusia pudieron ser superadas por la elección del zar Michail Romanov (1613-45)[16].

El puesto de patriarca estaba claramente destinado al padre del nuevo zar, Fedor Romanov, que tras su entrada en el convento tomó el nombre de Filareto. Siendo metropolita de Rostov fue hecho prisionero por los polacos, que la mantuvieron encarcelado hasta 1618. En 1619, ya recuperada la libertad, asumió el supremo ministerio eclesiástico de Rusia (1619-33), que durante siete años (1612-19) había sido ejercido por un administrador. Hasta su muerte se dio una combinación única en la historia de la Iglesia de Rusia, pues el padre y el hijo —ambos con el título de *alteza soberana (velikiy gosudar)*— gobernaron juntamente como patriarca y zar. La sinfonía ortodoxa entre poder espiritual y temporal se convirtió en realidad durante el gobierno de estos dos zares *(dvoecarstvie)*, reforzándose ambos poderes mutuamente

16. H. JEDIN, *Das Papsttum und die Durchführung des Tridentinums:* Hdb. der KG IV (1967) 545-547.

y confiriendo a la idea de la tercera Roma un sello característico. El patriarcado de Moscú se estabilizó mediante la fundación del arzobispado de Tobol'sk en Siberia (1620), la nueva ordenación de la administración patriarcal asociada a la del Estado (1625) y la recusación de todas las infiltraciones procedentes tanto de la iglesia romano-católica de Occidente como de los uniatas y protestantes.

Los siguientes patriarcas, Joasaf (1634-40) y Josif (1642-52), vivieron de la herencia de su predecesor Filareto, aun cuando desde que subió al poder el zar Alejo (1645-76), que en 1649 llevó a cabo una codificación del derecho vigente, se hizo perceptible la tendencia hacia la subordinación de la Iglesia respecto del poder del Estado. Con la creación de un departamento central del Estado para asuntos eclesiásticos y la prohibición de adquirir bienes por parte de la Iglesia, se inició la supresión de los privilegios eclesiásticos.

El patriarca Nikon (1652-66)[17] intentó una vez más conseguir la primacía de la Iglesia frente al Estado. Desarrolló un ideal de la autonomía eclesiástica basándose en la *Epanagoge*, código bizantino aparecido entre 879 y 886, en el que el patriarca Focio combatía la posición de prepotencia del emperador en la Iglesia oriental. Nikon formuló: «Al zar se le han confiado los asuntos del cuerpo, pero a los clérigos los del espíritu...; por ello el sacerdocio está muy por encima del imperio»[18]. Su retorno a los ideales griegos aparece también en la nueva edición de la colección jurídica eclesiástica del Nomokanon *(kormčaja kniga)*[19] y en la corrección de los textos litúrgicos según el original griego, para enmendar las variaciones que se habían introducido en Rusia. Con esta medida prosiguió las ideas de los jerarcas rusos grecófilos, que gracias a los contactos con los patriarcas orientales esperaban una elevación del nivel de formación de los clérigos y de la pastoral. Nikon, que ya en 1648 había conocido en Moscú al patriarca Paisios de Jerusalén, recibió del que en otro tiempo era patriarca ecuménico Atanasios III Patellaros, que permane-

---

17. N.F. KAPTEREV, *Patriarch Nikon i car' Aleksej Michajlovič*, 2 vol., Sergiev Posad 1909-12; M.V. ZYZYKIN, *Patriarch Nikon*, 3 vol., Varsovia 1931-38.

18. A.V. KAREŠEV, *Očerki poistorii russkoj cerkvi* II, París 1959, 195.

19. AE. HERMAN, o.c., 23-33; H. NEUBAUER, o.c., 134-135.

ció en Rusia desde 1653 a 1654, cierto número de textos, entre otros «un rito de la actuación episcopal de la liturgia en oriente»[20]. En 1653 el patriarca ecuménico de Constantinopla, Paisios I, le envió un amplio volumen que contenía la reglamentación exacta de las fiestas de la liturgia greco-ortodoxa y la descripción de los sagrados instrumentos y vestiduras.

Con la ayuda de estos y otros documentos Nikon inició su obra de reforma. En una exhortación al clero de Moscú, dispuso en 1653 la reducción de las 17 genuflexiones en determinadas plegarias a cuatro y ordenó que se hiciera la señal de la cruz con tres dedos, no sólo con dos[21]. Estas reformas, decretadas según el prototipo griego, promovieron alborotos en Moscú. Los protopopes moscovitas Avvakum (1621-82)[22] e Iván Neronov protestaron contra las innovaciones y apelaron al zar como protector de la ortodoxia. Nikon hizo que en el sínodo de Moscú del año 1653 se condenara a Neronov, se le degradara y se le recluyera en un monasterio alejado; Avvakum fue enviado a Siberia.

En los sínodos de Moscú de 1654, 1655 y 1656[23], el patriarca asimiló la liturgia rusa a la bizantina, apoyado por el patriarca servio Gabriel, el patriarca Makarios de Antioquía y el enviado del patriarca ecuménico Paisios I. El zar Alejo confirmó las resoluciones de reforma, les confirió fuerza legal y reconoció las disposiciones penales contra los clérigos que presentaron oposición, si bien trató de suavizarlas. La estrecha unión del patriarca de Constantinopla con el de Moscú abrió nuevas perspectivas en la política eclesiástica: Como en 1654, en el tratado de Pereyaslav, la mayor parte de Ucrania fue unida a Rusia —Nikon se llamó desde entonces patriarca de la Grande y Pequeña Rusia y de la Rusia Blanca—, parecía abierto el camino hacia Constantinopla. El otrora patriarca ecuménico Atanasio II Patellaros insinuó en su estancia en Moscú que los ortodoxos del sultanato podían colocarse bajo la protección del zar, y le invitó a «conquistar Constantinopla

20. I. SMOLITSCH, *Mönchtum* 366.
21. CHRYSOSTOMUS, *Die «Pomorskie Otvety» als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII Jh.*, Roma 1957, 174-192; H. KOCH, *Schriften* 94-103.
22. P. PASCAL, *Avvakum et les débuts du Raskol*, París ²1963 (con bibl.).
23. AE. HERMAN, o.c., 60-61.

y a entronizar allí a su patriarca como patriarca ecuménico»[24]. La tercera Roma proyectaba anexionarse la segunda.

Nikon, que desde 1654 pudo titularse, como su predecesor Filareto, *velikij gosudar*, fue administrador del imperio durante la guerra ruso-polaca de 1654-55. Su creciente autoconciencia, la excesiva importancia que atribuía a su posición, y, sobre todo el cada vez más importante movimiento de los *viejos creyentes*, que consideraban las reformas[25] como una ruptura de la sagrada tradición rusa, dieron ocasión a que se iniciara una oposición al Estado y la Iglesia, y a que surgiera dentro de la ortodoxia rusa un cisma *(raskol)*[26] no superado hasta ahora. En 1658 se llegó a la ruptura entre el patriarca y el zar. Nikon amenazó con renunciar, Alejo le arrebató el título de *velikij gosudar* y convocó en 1660 un sínodo de obispos para hacer declarar que el patriarca había renunciado libremente a su ministerio. Al fracasar el intento, se solicitó la intervención de teólogos griegos y se pidieron dictámenes a los cuatro patriarcados.

En el gran sínodo de Moscú de 1666-67[27], en el que participaron los patriarcas Paisios de Alejandría y Macario de Antioquía, así como numerosos príncipes eclesiásticos griegos y monjes, Nikon fue depuesto por rechazar la decisión general de los patriarcas ortodoxos, por transformar la legislación eclesiástica vigente y por su injustificada renuncia. Recluido en un monasterio como un simple monje, pasó allí los últimos 15 años de su vida († 1682). Había fracasado la tentativa de Nikon de revalorizar el ministerio patriarcal y el zar impuso su voluntad. A fines de enero de 1667 el sínodo confeccionó una terna para la designación del sucesor; Alejo escogió para patriarca al abad del monasterio de la Santísima Trinidad, de Moscú, Joasaf, hombre de grandes

24. A.M. AMMANN, o.c., 270.

25. P. HAUPTMANN, *Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreform des 17. Jh.*, Gotinga 1963. Ibid. 86; Enumeración de los elementos principales de la reforma del culto de Nikon: Revisión del texto del santoral, cruz con tres dedos en lugar de dos, triple aleluya en lugar de doble, escritura y pronunciación del nombre de Jesús *Jisus* en lugar de *Isus*, reducción de las inclinaciones litúrgicas hasta el suelo, modificaciones en el símbolo de fe nicenoconstantinopolitano, cinco prosforas en lugar de siete, inversión de la dirección de la procesión.

26. V.V. ANDREEV, *Raskol i ego značenie v narodnoj russkoj istorii*, San Petersburgo 1870 = Osnabrück 1965; J. CHRYSOSTOMUS, o.c., 1-34; V. PLEYER, *Das russische Altgläubigentum*, Munich 1960; P. HAUPTMANN, o.c.

27. AE. HERMAN, o.c., 63-64. Sobre la deposición de Nikon y sus consecuencias cf. H. NEUBAUER, o.c., 142-198.

cualidades. La caída de Nikon reforzó la prioridad del poder temporal en los asuntos eclesiásticos.

Los cuatro últimos patriarcas, más o menos directamente impuestos por el gobierno, no pudieron detener esta evolución. Joasaf II (1667-72) siguió en todo las indicaciones de Alejo. Es cierto que al final del gran sínodo defendió los derechos de la Iglesia y consiguió una ampliación de la jurisdicción eclesiástica, muy restringida en 1649, pero tuvo que reconocer que la reforma de los libros litúrgicos, realizada por Nikon, había sido hecha por consejo del zar. La posición del zar en la Iglesia fue resuelta, siguiendo las indicaciones de Paisios Ligarides, del patriarcado de Jerusalén [28], mediante una fórmula de compromiso: «ninguno de los dos poderes debe inmiscuirse en los intereses del otro. En los asuntos temporales es el zar quien ha de tener la primacía, en los eclesiásticos el patriarca» [29]. Las resoluciones sinodales ensalzaban al zar como al nuevo Constantino, como al celoso defensor de la fe ortodoxa, juez y vengador de los viejos creyentes y de los desobedientes [30]. Los viejos creyentes recusaron su condenación como no canónica y partidista. La hermandad del monasterio de Soloweckij, en el mar Blanco, alegó razones para defender sus ideas en varios escritos de súplica: estaba convencida de que el fin del mundo era inminente, ya que el zar y las jerarquías habían abjurado de la antigua fe y traicionado la misión de la tercera Roma, que los sinodales interpretaban en el sentido defendido por la hermandad. Esta hermandad se negó a recibir al archimandrita Josif, nombrado por el patriarca Joasaf II, y eligió sus propios superiores. Los monjes se defendían apasionadamente y desde 1670 resistieron a las tropas enviadas contra ellos, hasta que en 1676 su monasterio fue destruido [31].

Al patriarca Pitirim, que sólo ocupó su puesto durante siete meses (1672-73), le siguió Joakim (1674-90). Junto a la promoción de una estricta disciplina de la Iglesia y de los monasterios y la defensa contra todas las influencias procedentes del Occidente, consideró como una de sus principales tareas la ejecución de las

---

28. N.F. Kapterev, *Patriarch Nikon* II 227-250.
29. H. Neubauer, o.c., 176.
30. Ibid. 177-178.
31. I. Smolitsch, *Mönchtum* 374-381.

resoluciones del sínodo de 1666-67. Esto se vio ya en el sínodo episcopal de 1675[32] y con más fuerza todavía en el sínodo de 1682[33], que siguió impulsando la reforma de los libros litúrgicos y declaró una vez más, como obligación del Estado, el castigo de los viejos creyentes. Una de las primeras víctimas fue el protopope Avvakum, que en 1682 acabó en la hoguera.

Un diálogo religioso a comienzos del gobierno de la zarina Sofía (1682-89), que tras la muerte del zar Fedor II (1676-82) asumió la regencia a favor de sus hermanos menores de edad Iván V y Pedro I, terminó con medidas draconianas y ajusticiamiento de los principales portavoces de los viejos creyentes. Un ucase del 7 de abril de 1685 dispuso su persecución y condenación como rebeldes y enemigos del Estado. En los años siguientes fueron ajusticiados millares de ellos, muchos escaparon a los esbirros arrojándose voluntariamente a la hoguera. Rechazaban el proceder eclesiástico y estatal como dictado por el anticristo, idealizaron el pasado eclesiástico de Rusia y hacían propaganda como predicadores errantes a favor de sus ideas; surgieron los dos grupos de los que permanecían fieles a los sacerdotes *(popovcy)* y los que los rechazaban *(bezpopovcy)*. La represión del *raskol* (cisma) tuvo consecuencias muy graves para el monacato ruso. Si hasta entonces muchos monasterios habían sido el centro de la piedad religiosa y de la producción literaria, ahora se secaron las fuentes de esta fecundidad. La mayor parte de los monjes incurrieron en la sospecha de hostilidad al Estado debido a su adhesión a los viejos creyentes y a su recusación de las reformas dispuestas por la iglesia patriarcal y posteriormente por el gobierno.

El sínodo de 1682 se ocupó, además, de la reforma de las costumbres y de la formación del clero regular y secular. Junto a la fundación de nuevas diócesis se puso más rigor en la organización de las metrópolis. En 1685 la metrópoli de Kiev fue anexionada al patriarcado; en 1688 el patriarca Dionisio de Constantinopla la excluyó de su jurisdicción. Con esta anexión se reforzaron las tensiones dentro de la Iglesia rusa, pues la academia fundada en Kiev por el metropolita ucraniano Petrus Mogila (Mohyla) (1633-1647) se mostró abierta a la discusión con el catolicismo y la

32. AE. HERMAN, o.c., 64.
33. Ibid. 64-65.

contrarreforma; junto al conocimiento del griego exigía también el del latín y en la segunda mitad del siglo XVII su influencia se extendió más allá de las fronteras de Ucrania. Por medio de uno de sus discípulos, Simeón de Polock (1629-80), que había actuado en Moscú como educador del príncipe y había abierto una escuela de latín, y del sacerdote monje amigo suyo Silvestre Medvedev, se propagó también en Moscú la cultura de grandes vuelos que se cultivaba en Kiev [34]. La disputa entre las fuerzas conservadoras y los círculos de los *latinos*, estos últimos apoyados por el gobierno, culminó en las negociaciones acerca de la fundación de una escuela superior en Moscú [35]. Concretamente el año 1687 fue creada en Moscú una academia eslava-griega-latina, pero el patriarca Joakim consiguió en el sínodo de Moscú de 1689-90 [36], la remoción de los partidarios de la orientación ucraniana. Medvedev fue condenado, reducido al estado laical y ajusticiado.

El marco relativamente rígido y cerrado de la vida eclesiástica en Rusia en los inicios del patriarcado, se transformó a fines del siglo XVII en una serie de notables diferenciaciones [37]: Aun cuando seguían predominando los publicaciones de derecho eclesiástico, las litúrgicas y hagiográficas, la revisión de los libros de culto constituyó una nueva contribución científica. Las luchas internas con los teólogos ucranianos y griegos provocaron una cierta suavización de los vínculos impuestos por la tradición. La cultura del barroco, que desde Ucrania se introducía en Rusia, proporcionó un nuevo impulso a la literatura, la arquitectura, la pintura y la música eclesiásticas. El pintor de iconos Simeon Uschakov (1626-86) se sirvió de emblemas alegóricos, típicos del barroco, y los iconos daban los primeros pasos hacia el retratismo individual. En la arquitectura se unían los elementos tradicionales con sugerencias griegas e influencias barrocas. En el canto eclesiástico empezó a extenderse la polifonía junto a la homofonía. La Iglesia rusa recibió por tanto, en tiempos del primer patriarcado, numerosos estímulos, que fueron rechazados sin embargo por los círculos conservadores más importantes.

---

34. A.M. AMMANN, o.c., 346-355.
35. H. NEUBAUER, o.c., 204-221.
36. AB. HERMAN, o.c., 65.
37. Jugie I 558-578. K. ONASCH, o.c., 77-78.

A éstos pertenecía el patriarca Adriano (1690-1700). Trató, una vez más, de proteger los privilegios de la Iglesia, pero carecía de la fuerza requerida para imponerse a Pedro I [38], quien desde 1689 a 1696 gobernó el reino de Rusia juntamente con su débil medio hermano Iván V, y, tras la muerte de éste, como autócrata (1696-1725), transformando el imperio ruso. Adriano, al igual que su predecesor Joakim, estaba tan apegado a la tradición que se opuso irracionalmente a la predilección del zar por los extranjeros y por sus viajes a Europa (1697-98). Cuando Pedro I volvió del extranjero en 1698 y procedió sin contemplaciones contra los que participaron en el levantamiento de los strelitz, Adriano, paralítico desde 1696, pidió en vano clemencia; en adelante el patriarca y el zar sólo mantuvieron relaciones epistolares.

La iglesia patriarcal y los viejos creyentes estaban de acuerdo en rechazar las nuevas costumbres introducidas por el zar, como, por ejemplo, cortarse la barba y vestirse a la europea. Pedro I no retrocedió ni ante la mofa y parodia de las ceremonias eclesiásticas. Su política eclesiástica [39] era un elemento integrante de su voluntad de reforma, marcada por el racionalismo y la primera ilustración, que propugnaba un bien común *(vsenarodnaia pol'za)* arbitrariamente interpretado en el sentido de razón de Estado y alentaba a la Iglesia a ponerse a su servicio. Concedía importancia a la adhesión de su pueblo a la fe ortodoxa, pero veía en la Iglesia una mera institución para la educación moral, que él quería imponer no mediante preceptos de raíz religiosa, sino mediante normas legales. En sus viajes al extranjero conoció la dependencia de las iglesias respecto del poder temporal tanto en los países católicos como en los protestantes. Estaba decidido, pues, a someter, también en Rusia, la Iglesia al Estado.

---

38. R. WITTRAM, *Peter I Czar und Kaiser. Zur Gesch. Peter des Grossen in seiner Zeit*, 2 vol., Gotinga 1964.

39. H. KOCH, *Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter*, Breslau 1929; R. STUPPERICH, *Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen*, Königsberg/Pr.-Berlín 1936; R. WITTRAM, *Peters des Grossen Verhältnis zur Religion und den Kirchen*, HZ 173 (1952) 261-296; I. SMOLITSCH, *Geschichte* 57-75.

La disolución del patriarcado y la creación del santo sínodo

La muerte del patriarca Adriano, el 16 de octubre de 1700, supuso el fin de la administración autónoma del patriarcado. Pedro I intervino arbitrariamente en los asuntos eclesiásticos. Prohibió la elección de un nuevo patriarca, y dos meses más tarde designó a Esteban Javorski (1658-1722)[40], metropolita de Rjasan, como vicario y administrador de la sede patriarcal. Se le encomendó la dirección de los asuntos espirituales, el derecho de presentación de obispados vacantes —su número total llegaba a 23— y el control de los adversarios de la Iglesia, especialmente los viejos creyentes, mientras que la dirección de los bienes eclesiásticos fue encomendada al ministerio monástico (1701-20). La jurisdicción eclesiástica fue drásticamente restringida. El zar creía haber hallado a un jerarca favorable a sus proyectos en la persona de Esteban Javorski, antiguo profesor de la academia de Kiev, que se había consagrado a cuestiones teológicas controvertidas y había enseñado en la Academia de Moscú entre 1697 y 1698.

Se concertó en primer lugar una colaboración en la creación de la misión de los paganos y de los mahometanos[41] y en la lucha contra los viejos creyentes, con quienes Esteban Javorski mantuvo una disputa en 1703 en el escrito *Los signos de la presencia del anticristo y el fin del mundo*[42]. Pero la confiscación de los ingresos monacales por parte del zar, con el fin de financiar su ejército, su tolerancia práctica para con los protestantes, a los que concedió la libertad de conciencia, y a quienes, al anexionarse Rusia las provincias del mar oriental, garantizó sus derechos de autonomía, el nombramiento del pastor Barthold Vagetius como intendente superior de las comunidades luteranas de Rusia y la subordinación del ministerio monástico al *senado gobernante*, creado en 1711, y que asumió todas las funciones administrativas y judiciales, disgustaron al administrador patriarcal.

---

40. J. Šerech, *Stefan Yavorsky and the Conflict of Ideologies in the Age of Peter the Great*, SEER 30 (1951-52) 40-62.

41. J. Glazik, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen*, Münster/Westf. 1954; id., *Die Islammission der russische-orthodoxen Kirche*, Münster/Westf. 1959.

42. I. Smolitsch, *Geschichte* 80.

En 1712, en un sermón, tomó posición contra la política eclesiástica de Pedro I y contra su proyectado matrimonio con Catalina Skravronka, la futura emperatriz Catalina I: «Tú, proceloso mar de transgresiones de la ley de los hombres, ¿por qué rompes y asolas las orillas? La orilla es la ley de Dios; consiste desde la creación en no desear la mujer del prójimo, en no abandonar la suya propia...» [43]. El zar se había separado en 1689 de Eudoxia Lopuchina, madre del zarevich Alejo, y dispuso su reclusión en un convento. En el mismo sermón expresó Esteban Javorsky su simpatía por el sucesor al trono, que no estaba de acuerdo con los métodos de gobierno de su padre. La consecuencia de estas alusiones fue la prohibición de predicar durante tres años. Su polémica contra los círculos protestantes de Moscú y el médico del estado mayor Dimitri Tverentinov, que defendía ideas calvinistas, le hicieron comparecer ante el senado. Como el cirujano Foma Ivanov, seguidor de este médico, destruyera iconos, el administrador del patriarcado le hizo condenar a morir en la hoguera por un sínodo de obispos (1714).

El zar enfurecido por este proceder obligó a Esteban Javorski a excusarse en forma humillante. En adelante ya no se atrevió éste a expresar abiertamente su opinión. La expuso en su *Piedra de la fe, para los hijos de la santa, ortodoxo-católica oriental iglesia, para confirmación y edificación espiritual, y para juicio y corrección de aquellos que han chocado contra la piedra del escándalo y de la prueba* [44]. En este manuscrito, que dedicó al zarevich Alejo, explicó las relaciones entre la Iglesia y el Estado, afirmando que la Iglesia ocupaba un rango superior al del Estado. «Los zares son custodios de las leyes divinas y eclesiásticas, pero no legisladores; tampoco pueden determinar qué pertenece a la fe» [45].

Cuando el conflicto entre Pedro I y su hijo desembocó en 1718 en un proceso contra Alejo y sus partidarios, la indagación se extendió a los dignatarios eclesiásticos, a quienes se hizo responsables de la extensa oposición contra el zar y de una supuesta conjura. Esteban Javorski pidió clemencia, pero no pudo evitar la sentencia de muerte. La oposición entre Pedro I, que con la

43. Ibid. 87.
44. K. ONASCH, o.c., 100.
45. R. STUPPERICH, *Staatsgedanke* 51-52.

fundación de San Petersburgo (1703) había creado un símbolo de la Rusia transformada por él, y el administrador del patriarcado, se había convertido en insalvable. Las ingerencias del autócrata en la administración del patriarcado paralizaron la vida eclesiástica con creciente fuerza de año en año. En 1714 prohibió la construcción de nuevas iglesias durante diez años para dar impulso a la edificación de San Petersburgo, elevada a la categoría de residencia en 1712. En 1716 el senado dispuso que los obispos se comprometieran mediante juramento a tratar con benignidad a los adversarios de la Iglesia, a crear clérigos y servidores de la Iglesia sólo en caso de necesidad y a no mezclarse en asuntos temporales. En 1717 el zar exigió de los confesores que le advirtieran personalmente, si recibían noticias de tendencias hostiles al Estado. En 1718 encargó a Feofan Prokopovitsch (1681-1736)[46] que redactara una «memoria y juicio de un colegio clerical», para dirigir asimismo el poder eclesiástico central de acuerdo con sus ideas, e incorporarlo a la administración general del Estado.

Feofan Prokopovitsch era uno de los más importantes teólogos rusos de la primera mitad del siglo XVIII. Aunque recurrió a determinadas ideas básicas protestantes y a ciertos impulsos de la ilustración, trataba de unir la herencia bizantina y el acervo tradicional de Moscú con las exigencias de su tiempo. Tras sus estudios en la Academia de Kiev, hizo durante algún tiempo de monje basilio uniata y estudió en el colegio griego de San Atanasio de Roma los cursos de filosofía escolástica católica (1698-1701). En su viaje de regreso conoció en Suiza la teología calvinista y en Alemania la luterana. En Kiev se hizo en 1704 sacerdote monje ortodoxo, y en la Academia ascendió bien pronto a profesor (1706) y rector (1711). En 1716 le llamó el zar, que le conocía personalmente desde 1706, para que fuera su asesor en San Petersburgo, y consiguió que, a pesar de las dificultades presentadas por el administrador del patriarcado, fuera consagrado obispo de Pskow en 1718.

Desde su sermón sobre el poder y gloria del zar, del 6 de

---

46. R. STUPPERISCH, *Feofan Prokopovič in der neueren Lit.:* Festschr. für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag, edic. dir. por P. BRANG con H. BRÄUER y H. JABLONOWSKI, Heidelberg 1967, 284-293; H.-J. HÄRTEL, *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič*, Wurzburgo 1970 (con bibl.).

abril de 1718, cuyas ideas fundamentales profundizó en su escrito *Derecho de la voluntad monárquica*, la colaboración entre él y el zar se hizo cada vez más estrecha. De esta colaboración nació el reglamento clerical *(duchovnovj reglament)*, que convirtió a la iglesia rusa en elemento integrante del orden estatal y puso a su cabeza el santo sínodo como institución del Estado [47]. El texto proyectado por Feofan Prokopovitsch en 1720 y corregido por Pedro I, fue presentado al senado para su conocimiento y a todos los obispos para su firma. Regulaba el control eclesiástico, la formación, la reglamentación del culto divino, la ocupación de los ministerios eclesiásticos, el tribunal eclesiástico y la administración de los bienes de la Iglesia. El manifiesto del zar del 25 de enero de 1721 [48] elevó a ley fundamental de la iglesia el gobierno *conciliar* previsto en el reglamento y determinó que el colegio eclesiástico no podría hacer nada sin su consentimiento. En la primera sesión celebrada el 14 de febrero de 1721 Feofan Prokopovitsch tuvo el discurso de apertura, en el que partiendo de Juan 15,16 subrayó el papel decisivo de la voluntad monárquica. En esta sesión se transformó el título de *Colegio Eclesiástico* en *Santísimo Sínodo Dirigente*. Se componía de once miembros, a los que se concedió una dote principesca. La sede de este ministerio se instaló en San Petersburgo. Pedro I nombró al arzobispo Esteban Yaworski como primer presidente y al obispo Feofan Prokopovitsch como segundo. Al morir Yaworski, que no pudo hacer frente a la marcha de los acontecimientos y cuya protesta no fue atendida, el zar no señaló ningún otro presidente, sino que cedió a Prokopovitsch todos los poderes en su calidad de vicepresidente. En abril de 1722 el santo sínodo publicó unos complementos al reglamento, que se referían al monacato. Los varones no podían hacerse monjes hasta después de los treinta años, las mujeres sólo podían tomar el hábito de monjas de los 50 a los 60 años.

El 11 de mayo de 1722 Pedro I, a quien el senado había otorgado el título de *emperador (imperator)* en 1721 y el apelativo *el Grande*, creó en el santo sínodo el puesto de procurador general, que correspondía al procurador general del senado. Según voluntad del emperador, este procurador, a quien nombró asi-

47. I. SMOLITSCH, *Geschichte* 99-132.
48. Mansi XXXVII 1-99; AE. HERMAN, o.c., 80-83; I. SMOLITSCH, *Geschichte* 103-105.

mismo jefe de la cancillería del sínodo, debía llevar el control del sínodo «como nuestro inspector y administrador de los asuntos de Estado»[49]. El primero de ellos fue el coronel de dragones J.V. Boltin (1722-25). Sus sucesores tuvieron categoría de ministros en el siglo XIX y se convirtieron en figuras clave de la iglesia estatal rusa. Bajo la dirección de su vicepresidente, el santo sínodo se esforzó en hacer retornar a los viejos creyentes a la Iglesia por medio de exhortaciones, en reformar los monasterios, y hacerlos útiles al Estado, en elevar la cultura del pueblo y el nivel científico de los clérigos. Feofan Prokopovitsch compuso una «primera instrucción para los jóvenes»[50], un catecismo infantil, que tenía que enseñarse cuatro veces al año en todas las comunidades, y transformó el monasterio de Alexander-Newskij de San Petersburgo en un seminario ejemplar.

No era fácil para los miembros del santo sínodo explicar dentro y fuera de Rusia su carácter de sínodo episcopal, que podía invocar en su favor las tradiciones ortodoxas, y su función como órgano estatal de la espiritualidad ortodoxa. El santo sínodo disponía del poder legislativo, ejecutivo y judicial en el gobierno de la Iglesia que anteriormente había poseído el patriarcado de Moscú. Trató de tranquilizar a los obispos mediante la comunicación: «Este sínodo tiene el honor, el poder y la autoridad de los patriarcas, si no ya mayor, pues es un concilio *(sobor)*»[51]. En las letanías de súplica de la liturgia ya no se mencionaba al patriarca, sino al santo sínodo. Debía omitirse la conmemoración de los demás patriarcas, para no dar la impresión de que el santo sínodo estaba por debajo de ellos. Feofan Jaworski hizo algunas objeciones y defendió la conmemoración por medio de una memoria, pero fue derrotado por mayoría de votos. El emperador tomó sobre sí la tarea de informar al patriarca Jeremías III de Constantinopla sobre la nueva organización de la Iglesia en Rusia, rogándole además que informara a los otros tres patriarcas de Oriente.

Con aires devotos, en su escrito del 30 de septiembre de

---

49. R. STUPPERICH, *Staatsgedanke* 86.
50. Ibid. 92-93. Cf. asimismo la lista de las obras de Feofan Prokopowitsch: H.-J. HÄRTEL, o.c., 13-14.
51. I. SMOLITSCH, *Geschichte* 124.

1721, ocultó el contenido del reglamento, que designó simplemente como instrucción (διάταξις), la incorporación del santo sínodo al sistema colegial de la administración del Estado y la subordinación de la Iglesia a la vigilancia y control del Estado; modificó, además, el texto del manifiesto del 25 de enero de 1721 en varios pasajes [52]. En 1723 reconocieron los patriarcas de Constantinopla, Alejandría y Antioquía al *santísimo sínodo gobernante* como «santo hermano en Cristo» [53], sólo el patriarca Crisanto Notaras de Jerusalén rehusó la aprobación. Junto a la unilateral información, un elemento decisivo en este reconocimiento fue la dependencia de los patriarcas, que se encontraban bajo la soberanía turca, respecto de los subsidios rusos.

La creación anticanónica del santo sínodo significaba la total disolución del patriarcado de Moscú. La Iglesia ortodoxa rusa se convirtió en la Iglesia ortodoxa de Rusia. Es cierto que seguía unida a las demás iglesias orientales en su doctrina, en la celebración de la liturgia y en la administración de los sacramentos, pero las relaciones entre Iglesia y Estado recibieron una nueva estructura al eliminarse la doble soberanía anterior, del zar y del patriarca, y quedar la Iglesia sometida al Estado. Los edictos del santo sínodo fueron publicados en nombre del zar o por orden de su majestad imperial. La colaboración armoniosa entre el Estado y la Iglesia, que se había regido a lo largo de siglos según el modelo bizantino de la sinfonía, pertenecía ya a la historia. La severa sentencia de Dostoievski: «la Iglesia se encuentra paralizada desde Pedro el Grande» [54], es una fórmula exagerada, pero con la creación del santo sínodo se inició en la historia eclesiástica rusa la dictadura de la iglesia estatal.

La iglesia estatal rusa bajo el santo sínodo

El santo sínodo fue el instrumento de que se sirvió el Estado para someter a la Iglesia en el siglo XVIII. Sus miembros, cuyo número se redujo en 1730 a cuatro, y en los siguientes decenios

52. Ibid. 107-108; R. WITTRAM, *Peter I. Czar und Kaiser*, II 192-193.
53. KARTAŠEV II 363-367.
54. F.M. DOSTOJEVSKIJ, *Dnevnik pisatelja. Sobranie sočinenij* V, San Petersburgo 1885, 356.

osciló entre tres y ocho, poseían el poder legislativo, administrativo y judicial. Los ministerios administrativos del santo sínodo, sobre todo la cancillería, preparaban todas las decisiones para las sesiones, que tenían lugar habitualmente dos veces por año. En todo eran decisivas las directivas de los regentes; los procuradores generales nombrados por los zares eran meros subordinados.

Bajo Catalina I (1725-27) el santo sínodo quedó sometido al *supremo consejo secreto* fundado en 1726. Cuando, poco antes, el arzobispo Feodosi Janovski de Novgorod se atrevió a criticar su política eclesiástica, fue degradado y recluido como un simple monje en un monasterio del Mar Blanco. Feofan Prokopovitsch, que desde 1725 había sido ascendido a arzobispo de Novgorod, tuvo que luchar por su posición dirigente en el santo sínodo bajo Pedro II (1727-30), hijo del zarevich Alejo, pues las familias protectoras del joven emperador trasladaron nuevamente la capital a Moscú y permitieron la discusión sobre la restauración del patriarca planteada por algunos príncipes de la Iglesia. El arzobispo Teofilacto Lopatinski, de Twer, publicó, en 1728, *Piedra de la fe* compuesta por Esteban Javorski, en la que se calificaba de sospechosa de luteranismo la actitud fundamental de Feofan Prokopovitsch. La primera edición se agotó rápidamente, la segunda se envió en 1729 a todos los obispos y abades.

Tras la muerte de Pedro II y bajo el gobierno de Anna Ivanovna (1730-40), sobrina de Pedro el Grande, el arzobispo Prokopovitsch logró nuevamente poderes dictatoriales. Eliminó del santo sínodo a tres miembros, que se habían comprometido a favor de la devota Eudoxia Lopuchina, primera esposa de Pedro I, defendiéndola como sucesora al trono, y procedió contra todas las personas que apoyaron la propagación de *Piedra de la fe*. Los metropolitas Georgi Dashkow e Ignati Smola así como el obispo Lew Jurlow perdieron sus dignidades eclesiásticas, y fueron encerrados como monjes en diferentes monasterios; el arzobispo Lopatinski fue despojado de su dignidad episcopal tras una investigación de tres años (1738) y recluido en la fortaleza de Wyborg. Feofan Prokopovitsch acusó a sus adversarios de ser enemigos del Estado, completó el santo sínodo, que quedó sometido al gabinete de ministros, con hombres de su confianza y reforzó la dependencia de la Iglesia respecto del Estado. Castigó a los obis-

pos y abades que se opusieron a las disposiciones estatales, por ejemplo, al cumplimiento de la legislación sobre monasterios. Cuando murió, en 1736, el gobierno arbitrario de la emperatriz y de su favorito, el duque Ernst Johann de Biron, intervino aún más intensamente en los asuntos eclesiásticos.

En 1737 todos los servidores de la Iglesia entre los 15 y los 40 años, a excepción de los sacerdotes y diáconos, fueron obligados al servicio militar. Se hicieron levas en los monasterios. Mediante esta y otras medidas que dificultaron la entrada en los conventos el número de monjes y religiosas se redujo de 25 000 a casi 14 000[55]. En 1738 el santo sínodo tuvo que ceder el colegio de economía al senado, por lo que todos los ingresos de bienes eclesiásticos afluyeron al Estado. De cara al exterior la emperatriz aparecía como benefactora de la ortodoxia universal. Creó en 1732 un presupuesto especial para los donativos de caridad, que favorecía anualmente al patriarca de Constantinopla con 1000 rublos y con 100 a los demás patriarcas; la ayuda se extendía también a los eslavos de los Balcanes, al monasterio del Monte Athos y a los georgianos.

La oprimida situación de la Iglesia mejoró pasajeramente al cabo del breve interregno del príncipe menor de edad Iván VI y la regente Anna Leopoldovna (1740-41), en los comienzos del reinado de la emperatriz Isabel (1741-61), hija de Pedro el Grande. Concedió a muchos obispos la libertad y devolvió al santo sínodo la administración de los bienes de las iglesias y monasterios. Pero fundamentalmente prosiguió la política eclesiástica de su padre. El procurador general príncipe Schachovskoy (1742-53) y sus sucesores se cuidaron de que quedaran bien a salvo los intereses del Estado, preparando la secularización de todas las propiedades de la Iglesia. La misión de la región del Volga para los musulmanes, oprimida en los tiempos de Anna Ivanovna, recibió nuevos impulsos del Estado. El *Registro de nuevos bautizados* señalaba en 1743-47, 217 258 nuevos bautismos, en 1748-60 otros 192 606[56], que sólo pudieron lograrse recurriendo a medi-

55. I. SMOLITSCH, *Mönchtum* 389: 7829 monjes y 6543 monjas hacia 1740. El número de habitantes de los monasterios retrocedió nuevamente en la segunda mitad del siglo XVIII, cf. I. SMOLITSCH, *Geschichte* 713: en 1764 a 7659 monjes y 4733 monjas, en 1796 a 4160 monjes y 1671 monjas.

56. J. GLAZIK, *Heidenmission*, 79.

das violentas. Así, en localidades en que vivían cristianos con mahometanos, se destruyeron las mezquitas existentes. En el distrito de Kazan fueron destruidos 418 centros de oración islámicos de los 536 existentes; en el distrito de Tobolsk 98 de 133; en Astracán 29 de 40[57]. En Siberia se estimuló el paso al cristianismo con la promesa de mejoras económicas.

La ampliación del número de fieles en casi medio millón fortaleció la confianza en sí mismos de algunos obispos rusos, pero la estructura de la organización eclesiástica —en 1753 había 30 diócesis con unas 18 000 parroquias— estaba estancada en formas exteriores. La edición de la Sagrada Escritura, publicada en 1751 por el santo sínodo, que representa una reelaboración, según el texto original griego de la traducción editada en 1581 por la iglesia eslava de Ostrog, y las exhortaciones de algunos príncipes de la Iglesia contra la penetración de las ideas de la ilustración, no pudieron detener el proceso de retirada de la Iglesia de la vida pública. La universidad de Moscú, fundada en 1755 (cap. XVIII) y sus institutos filiales no incluían facultades teológicas.

En los siguientes decenios la Iglesia perdió los últimos residuos de su autonomía. El infantil Pedro III y su ambiciosa esposa Catalina II, princesa de Anhalt-Zerbst, que le desplazó y se apoderó del trono, prosiguieron la tarea de sometimiento de la Iglesia al Estado. Pedro III, hijo de la emperatriz Anna y del duque Karl-Friedrich de Holstein-Gottorp, gobernó sólo medio año (1761-62). No mostró la más mínima comprensión hacia la peculiaridad de la ortodoxia. Del presidente del santo sínodo, arzobispo Dimitri Setschenov, de Novgorod, esperaba que eliminara todos los iconos a excepción del Salvador y de la Virgen María, que los clérigos vistieran a la manera de los protestantes y que suprimiera los conventos. La restauración del colegio de economía estatal y el inventario de todos los bienes de los monasterios inició el pleno poder dispositivo del Estado sobre las propiedades territoriales eclesiásticas.

Catalina II (1762-96) se calificó a sí misma de «emperatriz ortodoxa», pero estaba marcada por el espíritu de la enciclopedia

---

57. J. GLAZIK, *Islammission*, 87.

francesa, con cuyos directores mantenía correspondencia. Llevó hasta su consumación, de forma consciente y por propia voluntad, la política eclesiástica de Pedro I[58]. Ya antes de hacerse con el poder se había fijado la siguiente máxima: *Respecter la religion, mais ne la faire entrer pour rien dans les affaires d'État*[59]. Como emperatriz se nombró a sí misma *chef de l'église grecque* o *chef de son église*[60]. Apostrofó en algunas ocasiones a los obispos como «personas que pertenecían a la administración del estado, que estaban subordinados tanto a la voluntad del monarca como a las disposiciones del evangelio»[61]. Los procuradores generales, como J.J. Melessino (1763-68), que propuso la supresión del tiempo de ayuno, la abreviación de los cultos divinos y una mayor facilidad del divorcio, y P.P. Tschebytschev (1768-74), que se declaró ateo, imponían con éxito creciente los deseos y exigencias de la emperatriz en el santo sínodo.

Inmediatamente después de iniciar su gobierno, hizo nombrar Catalina II una comisión para el asesoramiento en el problema de los bienes eclesiásticos; a esta comisión se debe la ley de secularización del 26 de febrero de 1764. En ella se dispone la cesión de todos los bienes de la Iglesia al ministerio de economía; se ordena además la supresión de 418 monasterios y la estatalización de todas las sedes episcopales, iglesias y monasterios, cuyo número siguió disminuyendo en los años próximos, y cuyos ingresos se escalonaron en tres niveles diferentes. La secularización afectaba al principio a los monasterios de la Gran Rusia, en 1786 y 1788 tras la supresión de la posición especial de Ucrania desde el punto de vista estatal y eclesiástico se extendió también a los del gobierno del occidente meridional. Aparte un puñado de clérigos, sólo un príncipe eclesiástico, el metropolita Arsenio Maceievitsch, de Rostov (1742-63), que ya antes había dado pruebas de valor en un escrito polémico contra la difamación de Esteban Javorski, protestó públicamente contra la estatalización de los bienes de la Iglesia. Pero como además, en un memorial dirigido al santo sínodo, a cuyos miembros caracterizaba

58. I. SMOLITSCH, *Geschichte* 247-272 346-356.
59. Ibid. 251.
60. Ibid. 252.
61. A.M. AMMANN, o.c., 405.

como «perros mudos», que «miran, sin ladrar»[62] y en un segundo memorial predecía la aniquilación de la Iglesia y de la religión, en 1763 fue llevado ante un tribunal sinodal, se le declaró privado de la consagración sacerdotal y episcopal y se le encerró en un remoto monasterio. Poco después, tras recusarle su estado monacal, se le condenó a prisión perpetua en una fortaleza de Reval († 1772).

La iglesia ortodoxa estatal se doblegó en todo a la voluntad de la emperatriz. Así se vio, entre otras cosas, en la preparación de un nuevo código así como en la reestructuración de las escuelas superiores. A la Academia Eclesiástica de Moscú se le denegó su anexión a la universidad, y los seminarios tuvieron muy escasas subvenciones, de manera que la Iglesia quedó relegada al ámbito litúrgico. Aun así, Catalina II se presentaba de cara al exterior como protectora de la ortodoxia. En el tratado de paz con Turquía (1774) obtuvo el derecho de protección sobre los fieles ortodoxos en los principados de Moldavia y Valaquia. El *proyecto griego*[63], que pretendía la restauración del imperio bizantino bajo la secundogenitura rusa, perseguía planes más ambiciosos todavía, pero que no pudieron realizarse jamás.

La Iglesia, que desde Pedro I dependía totalmente del régimen, corrió peligro de descomposición interna en la segunda mitad del siglo XVIII por la irrupción del racionalismo, de la ilustración y de la francmasonería. Algunos príncipes de la Iglesia trataron de atajar mediante compromisos esta infiltración, por ejemplo el metropolita de Moscú, Platon Levschin (1773-1812). Recurrió a las obras de Feofan Prokopovitsch, cuyas ideas se impusieron en la academia de Moscú, e incluso publicó sermones y obras catequéticas. El número de obispos y monjes que se dedicaron con entera conciencia al núcleo esencial religioso de sus deberes, era reducido. Entre ellos se contaban el obispo Tichon, de Voronesch (1763-67), que se retiró al monasterio de Sadonsk; y que como ermitaño y escritor religioso tuvo gran fuerza de irradiación[64], y el metropolita Gavril Petrov de San Petersburgo (1770-

---

62. I. SMOLITSCH, *Geschichte* 264.
63. E. HÖSCH, *Das sogenannte «griechische Projekt» Katharinas* II, JGO NF 12 (1964) 168-206.
64. I. KOLOGRIWOW, *Das andere Russland*, Munich 1958, 288-326.

1801), que en 1793 se cuidó de la impresión de la traducción eslava de la *Philokalia (dobrotoljubie)*. El traductor Paisi Velitschkowski (1722-94)[65] renovó la *desinteresada* dirección del monacato, que Nil Sorski había encarnado hacia 1500 y dio vida a los *startsy* (venerables) que salvaron los monasterios rusos de la crisis de comienzos del siglo XVIII. Figuras de tales perfiles constituyeron excepciones en la Iglesia ortodoxa de Rusia en tiempos de Catalina II. Su situación estuvo marcada por una secularización tan acusada que privó a esta Iglesia de casi todos los medios para hacer frente a sus tareas caritativas y de asistencia social. Por otra parte, tampoco se pudo superar la escisión de los viejos creyentes. El gobierno trató de inducir los *fieles a los sacerdotes* a que reconocieran la Iglesia estatal, y estaba dispuesto a permitir ciertas costumbres especiales a cambio de este reconocimiento. Pero esto no impidió que recurriera a medidas de fuerza, y así, desterró a Siberia a 20 000 viejos creyentes, que se habían atrincherado en la isla Viatka (Dnieper). Los viejos creyentes, (que prescindían de los sacerdotes) se dividieron en numerosos grupos. Además, se formaron nuevas sectas, como los chlystos, stoptzi, molokani (bebedores de leche) y ducobors, que se independizaron de la iglesia estatal e inquietaron al santo sínodo.

Pablo I (1796-1801) consideraba a la iglesia oriental como un aliado en su lucha contra las consecuencias de la revolución francesa. Declaró que la asistencia a sus servidores era «una de las obligaciones principales del régimen imperial»[66] y permitió la reforma de los centros eclesiásticos de formación, de manera que a fines del siglo XVIII había cuatro academias eclesiásticas y 46 seminarios. Pero, al igual que su madre Catalina II, trataba a los clérigos como a servidores del Estado. Por primera vez otorgó condecoraciones a obispos, por lo que los príncipes de la Iglesia, ya de por sí muy flexibles, se sintieron más fuertemente vinculados al Estado. Cuando aún no era más que sucesor al trono, tenía una idea, teñida de cierto matiz religioso, acerca del soberano único, al que los súbditos debían temer y honrar, «porque es una figura del Altísimo»[67]. En la ley de sucesión al trono,

65. Ibid. 326-339.
66. I. SMOLITSCH, *Geschichte* 274.
67. Ibid. 142.

redactada en 1797, se hizo proclamar «cabeza de la Iglesia»[68]. Ocupó la presidencia en el santo sínodo y reclamó el control supremo de la iglesia estatal; nombraba y destituía obispos a capricho. La designación del emperador como la *cabeza de la Iglesia* fue el rasgo final de una evolución que se prolongó a lo largo de siglos y ponía su sello al dominio del Estado sobre la iglesia ortodoxa de Rusia.

Protestantes y católicos en Rusia

En tiempos de Pedro el Grande la población de Rusia se calculaba en catorce millones[69], la mayor parte de los cuales profesaban la fe ortodoxa. La Iglesia del patiarcado mantenía una actitud de repulsa hacia las comunidades luteranas que se habían formado en el curso del siglo XVII. Al crecer notablemente, a comienzos del siglo XVIII, el número de inmigrantes protestantes, sobre todo como consecuencia del edicto de proselitismo y tolerancia de Pedro I del 16 de abril de 1702, y de la incorporación de las provincias del mar Báltico, el Estado publicó disposiciones especiales para ellos[70]. El santo sínodo obtuvo automáticamente en 1721 el supremo control sobre todas las comunidades, y era además competente en las cuestiones de administración y justicia de los luteranos, calvinistas, católicos y judíos, aparte, por supuesto, su actividad pastoral entre los ortodoxos. Las comunidades evangélicas aisladas dependieron de sí mismas y no disponían de una autoridad administrativa superior. Sólo las organizaciones eclesiásticas de Livonia, Estonia y Finlandia tenían su propia dirección, que velaba por sus intereses frente al Estado. Las comunidades tenían que comunicar al santo sínodo la elección de sus clérigos y de sus prepósitos para obtener la confirmación. Los superiores de estas comunidades tenían que ju-

68. Ibid. 142-144.

69. Ibid. 9. La población aumentó en 1762 a 19 millones y en 1812 alcanzó aproximadamente 41 millones.

70. J.CH. GROT, o.c., I-III; R. STUPPERICH (dir.), *Kirchenordnungen der evangelisch-lutherischen Kirchen in Russland*, Ulm 1959; G. LANGER, *Zuständigkeitsabgrenzungen für die christlichen Kirchen Russlands in der Gesetzgebung des 17. bis zum Anfang des 19. Jh.*, ZSavRGkan 46 (1960) 452-470; E. AMBURGER, *Geschichte des Protestantismus in Russland*, Stuttgart 1961 (con bibl.); I. SMOLITSCH, *Geschichte* 129-132.

rar fidelidad y lealtad al emperador, tomar además juramento a todos sus pastores y presentar firmados los oportunos documentos. Era también preciso recabar del santo sínodo permiso para abrir nuevas iglesias y fundaciones de escuelas. El Colegio de Justicia, creado ya en 1718 con su sección para asuntos de Livonia y Estonia, amplió en 1738 sus poderes hasta llegar a un derecho de inspección eclesiástica. No obstante su reconocimiento externo, los protestantes tuvieron que cumplir la prohibición de la práctica del proselitismo varias veces promulgada (1702, 1723 y 1735)[71]. A quienes se pasaban a la iglesia ortodoxa, se les ofrecían especiales ventajas. Catalina II, en su manifiesto del 22 de julio de 1763, pidió nuevos colonos para los territorios del Volga procedentes de Alemania y Europa occidental, prometiéndoles el libre ejercicio de su religión, pero al mismo tiempo ordenó que ningún clérigo de confesión cristiana no ortodoxa podría incitar a los súbditos rusos incorporarse a su fe.

Mientras los protestantes de Rusia, a pesar de su subordinación al santo sínodo y a las restricciones dimanantes de este hecho, fueron tolerados y en parte incluso ayudados por el gobierno, la situación de los católicos del rito latino y de los uniatas estuvo marcada por la opresión[72]. Desde la división de la cristiandad en dos mitades, una oriental y otra occidental, en la edad media, en el ámbito ruso, especialmente desde la unión de Florencia y de Brest, se había formado un sentimiento anticatólico que rechazaba al papado y, condenaba los esfuerzos romanos en pro de la unión como intromisión en los derechos de la ortodoxia. Las varias conquistas de que fue objeto Moscú al comienzo del siglo XVII se relacionaron con la contrarreforma católica y contribuyeron a reforzar las prevenciones contra todo lo católico. Los jesuitas, que se encontraban en Moscú como parte de la

71. G. LANGER, o.c., 460 462 466.

72. J.CH. GROT, I-II; A. THEINER, *Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Russland seit Katharina II. bis auf unsere Tage*, Augsburgo 1841; D. TOLSTOY, *Le catholicisme romain en Russie*, 2 vol., París 1863-64; R. RYŠAVY, *Die Reformatenmission in Russland*, AFrH 27 (1934) 179-224; A. V. FLOROV:KÝ, *Čeští Jesuité na Rusi*, Praga 1941; A.M. AMMANN, o.c., 373-375 409-410 441-447 457-463; J. REINHOLD, *Die St. Petersburger Missionspräfektur der Reformaten im 18. Jh.*, Florencia 1963; B. STASIEWSKI, *Die kirchliche Organisation der deutschen katholischen Siedler in Russland:* Festschr. für Margarete Woltner zum 70. Geburstag, Heidelberg 1967, 270-283.

comitiva de embajadores extranjeros en 1684, fueron expulsados en 1689[73]. Al cabo de algunos años volvieron como capellanes de embajada del emperador Leopoldo I, pero en su trabajo pastoral se limitaron a los extranjeros católicos inmigrantes y fueron nuevamente expulsados en 1719[74]. Su lugar fue ocupado por los capuchinos y reformados, quienes tuvieron pocas posibilidades de acción, y en 1721 fueron acusados de espionaje.

Después de su visita a la Sorbona en 1717 Pedro I pidió a Feofan Prokopovitsch y Esteban Javorski un dictamen acerca de las perspectivas de unión entre la Iglesia rusa y la católica y mantuvo buenas relaciones con algunos católicos que estaban a su servicio, como el vicealmirante Matwei Zmaievitsch y el arquitecto Carlo Bartolomo Rastrelli. Sin embargo mostró una clara antipatía contra los católicos uniatas, con los que chocó durante sus cruzadas en Rusia Blanca y Lituania. Se sintió enfurecido porque tres de los cuatro obispos ortodoxos del Sudeste de Polonia-Lituania (Przemyśl, Lvov y Luck) se adhirieran a la unión de Brest (1691 y 1702), y en 1706 ordenó que el obispo uniata Dionisio Zabokricki, de Luck, anteriormente ortodoxo, fuera conducido a Rusia, donde murió en prisión en 1715. Poco antes, en 1705, se llegó en Polock a un altercado verbal entre Pedro I y los monjes basilianos uniatas, que terminó con el asesinato de cinco monjes.

Al santo sínodo de 1721, además de los otros cristianos no-ortodoxos, estaban sometidos también los católicos, que eran básicamente emigrantes alemanes, franceses, italianos y polacos. La opresión de los ortodoxos en Polonia-Lituania durante la primera mitad del siglo XVIII, consolidó la actitud anticatólica de los rusos. Cuando la emperatriz Isabel permitió a las tropas auxiliares austríacas el libre ejercicio de la religión, en 1746 y 1760, lo hizo sólo forzada por las circunstancias. En 1747 fueron expulsados los capuchinos que misionaban en Astracán. En virtud del manifiesto de colonización de 1763 llegaron unos 6000 católicos alemanes al territorio del Volga de Saratov. Se les permitió la construcción de iglesias, pero no se les autorizó la creación de monasterios y se les prohibió toda actividad proselitista entre los

73. A.V. FLOROVSKÝ, o.c., 149-167.
74. Ibid. 320-327.

miembros de otras confesiones cristianas[75]. Las disputas que surgieron en San Petersburgo entre los católicos procedentes de diversas naciones y el recurso a oficinas estatales, hicieron que en 1766 se les asignara la sección livonesa del Colegio de Justicia, como oficina de apelación. Ésta elaboró para las comunidades católicas un reglamento, que se publicó en 1769. Sometía a los católicos a la inspección del Estado y confería a los laicos una influencia decisiva en la elección de los clérigos.

Tras haberse impuesto en Polonia-Lituania la contrarreforma y haber desplazado el catolicismo como religión del Estado a las demás confesiones cristianas[76], en la primera mitad del siglo XVIII Catalina II lanzó a su favorito August Poniatovski hacia el trono real polaco (1764-95), intervino repetidas veces en los asuntos eclesiásticos del país vecino por medio de su embajador Nikolai Basilievitsch, conde de Repnin, e impidió las reformas iniciadas por renombrados clérigos. Así, en 1767 hizo encarcelar a los obispos Kajetan Soltyk, de Cracovia y Jósef Andrzej Zaluski, de Kiev, y los deportó a Rusia.

Debido a las reparticiones del territorio polaco (1772, 1793 y 1795), grandes estratos de la población católica cayeron bajo la soberanía rusa. La emperatriz halló en el antiguo calvinista Stanislaw Siestrzencewics-Bohusz (1731-1826)[77] a un voluntarioso colaborador. Gracias a la protección de la emperatriz, fue obispo auxiliar de Vilna y accedió a metropolita del arzobispado de Mohilew creado por ella. El nuevo arzobispado, al que fueron asignados todos los centros de pastoral católica, tenía que regirse según el reglamento de 1769. Sólo los jesuitas pudieron conservar cierta autonomía en la Rusia Blanca después de la disolución oficial de su orden por Clemente XIV (1773), porque pusieron su gran calidad de educadores a disposición de la nueva soberana. A pesar de la protesta de los nuncios Giovanni Andrea Archetti y Lorenzo Litta, todos los bienes eclesiásticos católicos en los territorios ocupados por Rusia fueron secularizados.

---

75. R. RYŠAVY, o.c., 185.

76. B. STASIEWSKI, *Reformation und Gegenreformation in Polen*, Münster/Westf. 1960; id., *Tausend Jahre polnischer Kirchengeschichte*, «Kirche im Osten» 10 (1967) 48-67, esp. 55.

77. A.A. BRUMANIS, *Aux origines de la hiérarchie latine en Russie. Mgr. Stanislas Siestrzencewicz-Bohusz*, Lovaina 1968.

Catalina II procedió sin contemplaciones contra los católicos uniatas[78]. Con excepción del arzobispado de Polock, fueron disueltas todas las diócesis de esta confesión. La violencia moral y las medidas policíacas devolvieron otra vez a los uniatas a la ortodoxia. Si alguien osaba oponerse, era condenado como rebelde. El metropolita uniata Theodosius Rostockyj, de Kiev, que viajó a San Petersburgo para presentar sus reclamaciones, no pudo ya regresar. Los obispos de Chelm y Vladimiro y el coadujtor de Luck trataron en vano de conseguir ayuda de la curia. La orden de los basilianos fue secularizada, sus monasterios y propiedades confiscados. Las medidas de política eclesiástica de Catalina II arrancaron a la iglesia uniata entre 1773 y 1796 ocho millones de fieles con 9361 parroquias y 145 monasterios basilianos. También en la zona de Polock se hizo sentir la presión del gobierno. El arzobispo Heraclio Lisowskij tuvo que manifestar el 3 de noviembre de 1795, en una carta pastoral, que nadie podía poner obstáculos a quienes quisieran pasar a la ortodoxia.

Bajo el gobierno de Pablo I al principio se suavizaron las cosas. El antiguo nuncio de Varsovia, Lorenzo Litta, que participó como legado papal, el año 1797, en la coronación del emperador, presentó un memorial sobre la desesperada situación de los uniatas y sobre los deseos papales de que mejoraran las circunstancias para la iglesia católica, de ambos ritos, en Rusia. El emperador no quiso intervenir en ninguna negociación, pero suprimió la dependencia de los católicos frente a la sección para asuntos livonios y estonianos, dispuesta al comienzo de su gobierno, y los sometió a un departamento propio dentro del Colegio de Justicia. Ordenó personalmente la incorporación de seis diócesis sufragáneas al arzobispado de Mohilev, confirmó al arzobispado uniata de Polock y volvió a establecer los obispados uniatas de Luck y Brest, que habían sido suprimidos, para poner fin a los disturbios que se habían iniciado en Volinia y Rusia Blanca. En noviembre de 1798 publicó un reglamento para la Igelsia católica del rito latino y uniata. Tras la expulsión de Lorenzo Litta nombró al arzobispo Stanislaw Siestrzencewicz-Bohusz jefe supremo de la Iglesia católica en Rusia. Una instrucción ministe-

---

78. J. MADEY, *Kirche zwischen Ost und West*, Munich 1969, 100-110.

rial explicaba el decreto imperial en el sentido de que el Estado reclamaba toda la organización externa de la Iglesia y que sólo el aspecto religioso pertenecía a la supremacía del papa [79].

Paralelamente al desarrollo de los acontecimientos en Europa occidental, central y meridional, donde se estaba imponiendo la Iglesia estatal, también en Europa oriental se había convertido en realidad la reivindicación absolutista del Estado en la dirección de las Iglesias, y no pudieron sustraerse a esta corriente ni la Iglesia ortodoxa ni las demás comunidades cristianas.

XIV. Las iglesias orientales autónomas y las unidas con Roma

Por Bernhard Stasiewski

Profesor de universidad en Bonn

BIBLIOGRAFÍA: J.T. DOROSH, *The Eastern Orthodox Church, a bibliography of publications printed in the Roman Alphabet with indication of location,* Washington/D.C. 1946; A. SALMASLIAM, *Bibliographie de l'Arménie,* París 1946; D.T. ANDREWS, *The Eastern Orthodox Church, a bibliography,* Nueva York 1953; D. ATTWATER, *A list of Books about the Eastern Churches,* Newport/R.I. 1960; A.S. HERNÁNDEZ, *Iglesias de Oriente,* II: Repertorio Bibliográfico, Santander 1963; I. DOENS, *Bibliographie de la Sainte Montagne de l'Athos: Le millénaire du Mont Athos 963-1963* II, Chevetogne 1964, 337-495. Cf. también bibliografías: OstKSt (1951ss).

M. SPINKA, *A History of Christianity in the Balkans,* Chicago 1933; F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche,* Munich 1937 (reimpresión Munich 1969); «Ekklesia» X: *Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Die orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und das Erzbistum von Cypern,* Leipzig 1941; W. DE VRIES, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart,* Wurzburgo 1951; E. JANIN, *Les églises orientales et les rites orientaux,* París [4]1955; D. ATTWATER, *The Christian Churches of the East,* 2 vol., Milwaukee 1961-62; *Hbd. der Orientalistik,* edic. dir. por B. SPULER, Sec. 1 VIII/2: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen,* Leiden-Colonia 1961 (bibl.); A.S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity,* Londres 1968; A.J. ARBERRY, *Religion in the Middle East, Three Religions in Concord and Conflict,* 2 vol., Cambridge 1969.

79. A.M. AMMANN, o.c., 461.

Patriarcado de Constantinopla: G.M. DRABADJEGLON, *Geschichte und Verfassung des Ökumenischen patriarchats,* Ekklesia x 45-59; G. EVERY, *The Byzantine Patriarchate,* Londres 1947; G. ZANANIRI, *Histoire de l'Église byzantine,* París 1954; F.W. FERNAU, *Patriarchen am Goldenen Horn, Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients,* Opladen 1967; A. TH. KHOURY, *Die Einstellung der Byzantinischen Kirche zur islamitischen Welt nach dem Fall von Konstantinopel,* «Concilium» 3 (1967) 538-543; E.V. IVÁNKA, *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung,* Munich 1968; ST. RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity,* Cambridge 1968.

Patriarcados de Alejandría, Antioquía, Jerusalén: C. KOROLEWSKI, *Histoire des patriarcats melkites* II-III, Roma 1910-11; T.E. DOWLING, *The Orthodox Greek Patriarchate of Jerusalem,* Londres [2]1913; G. BARDY, *L'Église d'Antioche,* París 1918; patriarca ALEXANDROS, *Das Patriarchat von Antiochien,* «Ekklesia» x 80-92; K. MELIARAS, *Die Kirche von Jerusalem,* «Ekklesia» x 106-114; E. MICHAILIDES, *Gesch., Verfassung und Statistik des Patriarchats von Alexandrien,* «Ekklesia» x 71-79; T. MOSCONAS, *Das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Alexandrien,* «Kyrios» NF 1 (1960-1961) 129-139; I. TOTZKE, *Die alten Patriarchate Alexandrien, Antiochien und Jerusalem,* «Una Sancta» 14 (1959) 300-307, 15 (1960) 203-212.

Iglesias uniatas: B. HOMSY, *Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles,* Harissa 1956; D. ATTWATER, *The Christian Churches* II; I. SEGGIANO, *L'opera dei cappuccini per l'unione dei Cristiani nel Vicino-Oriente durante il secolo XVIII,* Roma 1961; J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient,* París 1962; F. HEYER, *Die Katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum ersten Vatikanischen Konzil: Die Kirche in ihrer Geschichte* IV, Gotinga 1963, Lieferung N 175-195; W. DE VRIES, en colaboración con O. BÂRLEA, J. GILL, M. LACKO, *Rom und die Patriarchate des Ostens,* Friburgo-Munich 1963; J. HAJJAR, *Die Kirche im Nahen Osten:* Geschichte der Kirche IV, Einsiedeln-Zurich-Colonia 1966, 347-390 (bibl.) J. MADEY, *Kirche zwischen Ost und West,* Munich 1969.

Tras la conquista de Constantinopla por los turcos en 1453, el imperio de los osmanlíes alcanzó su punto culminante con su extensión hacia Siria y Egipto, bajo Selim I (1512-20) y con su avance hacia la Europa suroriental, en las zonas mediterráneas y asiáticas, bajo Solimán I (1622-66). Su dominio se extendió por consiguiente desde Argelia y Túnez hasta el golfo Pérsico. Desde el siglo XVII se inició una paulatina decadencia bajo la presión de la república de Venecia, de los Habsburgo, de Polonia-Lituania y de la ascendente Rusia, así como debido a crisis internas. Los

sultanes lograron difundir el islam en los países balcánicos y asegurar su religión en su amplio imperio, que abarcaba tres continentes[1]. Se consideró al *Corán* como obligatorio no sólo en cuanto código legal religioso, sino también en el plano de la vida política y cultural. Los *infieles*, que no confesaban la fe de Mahoma debían pagar al sultán impuestos por cabeza y tierras en su calidad de *rajah* (rebaño que debe apacentarse). Sólo eran tolerados como súbditos en inferioridad de derechos. Los musulmanes, como representantes de la religión dominante, designaban a las demás comunidades religiosas como *millet*. Este concepto se encuentra ya en el *Corán* aplicado a los judíos *(millet* de Abraham), pero posteriormente se transformó en el ámbito turco en un término secularizado equivalente a *nación*. De este modo se agrupó a los cristianos ortodoxos en *rum milleti*, y a los cristianos monofisitas, entre los que junto a los armenios y coptos se encontraban también a los jacobitas en *ermeti milleti*. El jefe religioso *(millet basi)*, directamente subordinado al sultán, era el responsable de cada una de estas comunidades religiosas administrativamente independientes.

El patriarca ecuménico, cuyo título de *millet* tradujeron los griegos libremente como *etnarca*, era el más importante. Podía estabilizar su poder eclesiástico-político apoyándose en el sultanato. En favor de los reducidos grupos de población católica de los diferentes ritos uniatas y del rito latino, menor todavía en número, intervinieron los papas, los diplomáticos franceses y desde fines del siglo XVII los emperadores alemanes. Algunas iglesias ortodoxas hallaron ayuda pecuniaria y política en el gobierno ruso, Estos hechos contribuyeron a que el imperio otomano, de marcado sello islámico, garantizara ciertos derechos a algunas comunidades cristianas. Pero las iglesias orientales, tanto las separadas de Roma como las unidas a ella, estuvieron siempre expuestas a

1. G. VISMARA, *Bisanzio e l'Islam, per la storia dei trattati tra cristianità orientale e le potenze musulmane*, Milán 1950; T. PAPADOPOULOS, *Studies and Documents Relating to the Greek Church and People under Turkish Domination*, Bruselas 1952; B. HOMSY, *Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient aux XVIe, et XVIIe et XVIIIe siècles*, Harissa 1956; A. BOMBACI, *Das osmanische Reich, Historia Mundi* VII, Berna 1957, 439-485; A. FATTAL, *Le statut légal des nonmusulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958; W.E.D. ALLEN, *Problems of Turkish Power in the XVIth Century*, Londres 1963; A.J. ARBERRY, o.c., II 1-362; *Atlas zur Kirchengesch.*, Friburgo 1970, mapas 72 y 96 A.

la arbitrariedad de los sultanes y de sus funcionarios. En consecuencia se produjeron numerosas defecciones del cristianismo hacia el islam.

Las Iglesias orientales autónomas

Junto a los cuatro patriarcados de Oriente de la antigüedad cristiana[2], los patriarcados de Bulgaria y Servia erigidos en la edad media, el patriarcado de Moscú fundado en 1589[3], las Iglesias ortodoxas de Chipre y el monte Sinaí se cuentan entre las Iglesias nacionales de Oriente, las de los georgianos ortodoxos, los nestorianos y los monofisitas; en éstas hay que distinguir entre las Iglesias de los jacobitas, de los cristianos de santo Tomás, de los coptos, de los etíopes y de los armenios.

Las Iglesias ortodoxas

De los cuatro patriarcados orientales, el más reciente de ellos, el de Constantinopla, adquirió a mediados del siglo V una posición preeminente, que pudo mantener también en la edad moderna. Con el nombramiento del patriarca Gennadios Scholarios por el sultán Mehmed II, en 1454, la sinfonía que había existido a lo largo de un milenio entre el imperio y la iglesia imperial de Bizancio se transformó, en una dependencia dictada por el Estado. Todo patriarca recién elegido tenía que solicitar la confirmación del sultán, lo que comportaba el desembolso de notales sumas. Desde fines del siglo XV se le exigía anualmente el pago de derechos que en su máxima parte sólo podía cubrir mediante la venta de dignidades eclesiásticas. La confirmación concedida al patriarca por el Estado, en forma de un decreto de investidura, delimitaba en cada caso sus poderes eclesiástico-políticos. Como dirigente responsable de la población ortodoxa recibía, por el sistema de *millet*, poderes judiciales y policíacos; y por su fun-

---

2. W. DE VRIES, *Die Patriarchate des Ostens, bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung:* I patriarcati orientali nel primo millennio, Roma 1968, 13-36.
3. Véase antes, cap. XIII.

ción política como etnarca era considerado como lugarteniente del sultán y poseía el rango de bajá, con tres colas de caballo. Los inconvenientes de esta estrecha vinculación a la sublime Puerta se manifestaban en la insegura posición del patriarca. De los 162 «arzobispos de Constantinopla, la nueva Roma, y patriarcas ecuménicos», como rezaba un título oficial desde 588, que gobernaron en tiempos de los osmanlíes, sólo 22 ocuparon el cargo hasta su muerte[4]. Muchos de ellos, especialmente en el siglo XVII, fueron puestos o depuestos a voluntad del sultán[5], algunos ejecutados por sus órdenes, de manera que el tiempo medio de gobierno de los patriarcas entre 1453 y 1821, fecha del inicio de la lucha griega por la libertad, sólo alcanzó dos años y medio. De 1625 a 1700 se sucedieron en el patriarcado 50 titulares, en el siglo XVIII se sucedieron 48, en el curso de 73 años.

Una vez que la *Hagia Sophia* fue transformada en mezquita, los patriarcas destinaron el convento de Pammakaristos a iglesia patriarcal y trasladaron su residencia a los edificios del monasterio (1456-1586). Como el barrio estaba habitado casi exclusivamente por turcos, tras una estancia provisional en el palacio del príncipe de Valaquia ocuparon como sede, hacia 1600, el barrio griego de Phanar cuya iglesia de San Jorge elevaron a la categoría de iglesia patriarcal. El Phanar se puede comparar con el Vaticano. En él se celebraban los grandes sínodos, en los que se decidían los problemas en presencia de la mayor parte posible de arzobispos y obispos, y en los que participaban muchas veces los demás patriarcas ortodoxos o sus representantes. Los laicos que participaban en la administración de la iglesia fueron elevados a la influyente clase de los llamados *phanariotas*, que fueron un sólido apoyo de la administración otomana en las regiones de Moldavia y Valaquia y se esforzaron por la grecificación de la iglesia ortodoxa en los Balcanes.

La concesión de autonomía a la iglesia patriarcal rusa bajo el patriarca Jeremías II (1589), la conclusión de la unión de

---

4. F.W. FERNAU, o.c., 73.
5. El patriarca Kyrillos Lukaris hasta siete veces: 1612, 1621-23, 1623-30, 1630-33, 1633-34, 1634-35, 1637-38. Tras ser depuesto por última vez, fue ahorcado por soldados turcos en el camino hacia la fortaleza Rumelī Hisārī.

Brest (1595-96), las acciones de la curia romana para ganar a los ortodoxos, que se manifestaron en la fundación de colegios para las iglesias orientales en Roma, la aparición de jesuitas y capuchinos en Constantinopla y en otros lugares, obligaron a los ortodoxos a plantearse el problema del comportamiento a seguir ante la propaganda en favor de la unión y de su política misional. En la época de la renovación interna de la iglesia católica y de la contrarreforma, los protestantes buscaron contactos con la ortodoxia [6].

El sabio patriarca ecuménico Kyrillos Lukaris (1624-38, con cuatro breves interrupciones) [7], que en 1696 estuvo presente en el sínodo de Brest como representante del patriarca de Alejandría, y que fue patriarca de Alejandría de 1602 a 1620, sacó de las obras de Calvino argumentos para su lucha contra Roma; esperaba que al constituir un frente conjunto los ortodoxos y los calvinistas, se produciría una unión en la verdadera fe. Sus relaciones con Cornelius Haga, embajador holandés en Constantinopla (1621-39), y con Antoine Léger, que se dedicaba a la predicación en esa embajada (1628-36), enriquecieron sus conocimientos de las confesiones protestantes. Trató de reformar la iglesia ortodoxa y compuso una *Confessio fidei*, que fue publicada en latín en Ginebra el año 1629, y allí mismo en traducción griega el año 1633. Por este mismo tiempo aparecieron una traducción inglesa y cuatro francesas [8].

Esta confesión de fe renunciaba a dogmas esenciales de la Iglesia oriental; se adhería a la doctrina de *sola Scriptura*, negaba la presencia real de Cristo en la eucaristía, rechazaba el culto de los iconos y calificaba de idolatría la invocación de los santos. La oposición contra Kyrillos Lukaris fue dirigida por el metropolita Kontares de Berhoia, que con el nombre de Kyrillos II Kontares relevó varias veces a Lukaris (1633, 1635-36 y 1638-39) [9], contando con la ayuda del Vaticano, y de los diplomáticos france-

---

6. E. BENZ, *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation mit der östlich-orthodoxen Kirche*, Marburgo 1949.

7. R. BELMONT, *Le patriarche Cyrille Lukaris et l'union des églises*, «Irénikon» 15 (1938) 342-363 535-553; G.A. HADJIANTONIOU, *Protestant Patriarch. The life of Cyril Lucaris (1572-1638), patriarch of Constantinople*, Londres 1961; G. HERING, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968 (bibl.).

8. G. HERING, o.c., 188. Cf. asimismo Jugie I 505-507.

9. G. HERING, o.c., 427.

ses e imperiales. La acusación de que Kyrillos Lukaris había mantenido relaciones traidoras con el zar, precipitó su caída definitiva y su condena a muerte.

Tres meses después, el 24 de septiembre de 1638 [10] su *Confessio fidei* fue rechazada en un gran sínodo de Constantinopla, en el que participaron los patriarcas de Constantinopla, Alejandría y Jerusalén, 21 metropolitas y otros 24 clérigos. En 1640 el metropolita Petrus Mogilas de Kiev preparó el proyecto de una *Confessio orthodoxa*, que tomaba posiciones contra las opiniones calvinistas de Kyrillos Lukaris y defendía el punto de vista ortodoxo. El teólogo griego Melestios Syrigos la tradujo del latín al griego, y fue aceptada por todos los patriarcas orientales en el sínodo de Jassy de 1642 y en el sínodo de Constantinopla de 1643 [11]. Fracasaron, pues, los esfuerzos de Kyrillos Lukaris por renovar la ortodoxia, purificándola de las supuestas falsificaciones introducidas por las *novedades* papistas, y lograr una aproximación al protestantismo. Quedaron atajadas en sus mismos comienzos la reorganización del patriarcado de Constantinopla, la creación de una imprenta y la traducción del Nuevo Testamento al griego popular; sólo se desarrollaron los planes de reforma de la formación del clero. También fracasó su tentativa de interesar al Phanar en las complicadas disputas de la diplomacia europea, con la finalidad de influir junto con la sublime Puerta, las potencias católicas y protestantes, y el Vaticano en el presente y el futuro de la cristiandad. El patriarcado ecuménico siguió dependiendo del sultanato. Kyrillos II Kontares fue depuesto ya en 1639, encarcelado, deportado al norte de África y ahorcado en 1640.

Bajo la vigilancia del Estado los sucesivos patriarcas se esforzaron por mantener a flote su esfera de jurisdicción y por extenderla a los territorios de la actual Albania, Yugoslavia, Bulgaria, Rumanía y Grecia. Hacia 1700 les prestaban obediencia 63 metropolitas, 18 arzobispados exentos y 70 obispos. Mientras que en el siglo XVI dominaban todavía en los Balcanes las lenguas eslavas, la nueva clase dirigente promovía el uso de la lengua griega. Si al principio los titulares de dignidades eclesiásticas

10. Mansi XXXIV 1719-21.

11. Ibid. XXXIV 1629-38; Jugie I 508-509; G. HERING, o.c., 199, nota 103.

eran en su mayoría familias grecizadas, desde fines del siglo XVII los obispos fueron casi exclusivamente griegos. El Phanar trataba de eliminar la autonomía de las iglesias ortodoxas de los Balcanes. En 1766 fue suprimido el patriarcado servio de Ipek, en 1767 el sultán Mustafá III anuló la autocefalía del arzobispado búlgaro de Acrida y las dos instituciones fueron incorporadas al patriarcado ecuménico, que se preocupó de su grecificación. Parecía, pues, justificada la denominación que los turcos daban a su esfera de soberanía en Europa, *Rumeli*, país de los *rum* (griegos). El patriarca Samuel Khanzeris (1763-68, 1773-74), un advenedizo en el Phanar, cuyo hermano, gobernador de Valaquia, fue depuesto y ajusticiado por el sultán a causa de ciertas depredaciones, intentó, mediante la creación de un colegio consultivo, anular la influencia de la sublime Puerta en la elección del nombramiento de los patriarcas. Pero no pudo impedir que las rivalidades de las familias griegas reforzaran la dependencia del patriarcado respecto del sultán, pues acudieron a él como árbitro en sus disputas en torno a posiciones políticas y eclesiásticas.

Al apoyarse los patriarcas ecuménicos en el gobierno del imperio otomano garantizaban su seguridad exterior, pero paralizaban la vida interior de la Iglesia. La amenaza de la pena de muerte contra los que se pasaban al cristianismo, la prohibición de edificar nuevos templos, la defección de fieles ortodoxos que abrazaban al islam fueron los signos más amenazadores. Para hacer frente al peligro los patriarcas se empeñaron en una mejor formación del clero y algunos de ellos, como Kyrillos Lukaris (1627), Samuel Khanzeris (1767) y Gregorio V (1798) fundaron imprentas. Fueron los monasterios sobre todo los que conservaron la herencia ortodoxa de sus predecesores. Los monjes y habitantes del Monte Athos[12], cuyos privilegios no fueron conculcados por los turcos y hasta fueron ampliados con ayuda de los zares o emperadores rusos, constituyeron un centro religioso que recibió el apoyo de toda la ortodoxia. Sus abades emprendieron también viajes a occidente, en demanda de ayuda material, como por ejemplo Abakum Andriani, abad del monasterio de Iberon, a

12. *Le millénaire du Mont Athos 963-1963, études et mélanges*, 2 vol., Chevetogne 1964; P. HUBER, *Athos, Leben, Glaube, Kunst*, Zurich 1969.

comienzos del siglo XVIII[13]. La escuela de Athonias, fundada el año 1743 junto al monasterio Vatopädi, fue concebida al modo de una academia; su director, Eugenio Bulgaris (1753-57), se acreditó como editor de autores y controversistas griegos, pero la escuela no pudo desarrollarse plenamente a causa de la resistencia de numerosos monjes contra toda formación superior.

Los supremos dignatarios de la más antigua de las cuatro sedes patriarcales del Oriente llevaban el título de «padre y pastor, papa y patriarca de la gran ciudad de Alejandría de Libia, de Pentápolis, Etiopía, padre de los padres, pastor de los pastores, obispo de los obispos, decimotercer apóstol y juez del orbe de la tierra». Ya hacia fines del siglo VI empezó a palidecer el brillo de la gran iglesia de Alejandría de la antigüedad cristiana, pues la mayor parte de los fieles se adhirieron al monofisismo bajo un patriarca copto propio. Coptos y melquitas (en sirio: *malko;* βασιλεύς), pues así eran llamados los ortodoxos por ser partidarios del emperador bizantino, fueron sometidos de un mismo modo por los árabes. El apoyo de los patriarcas melquitas ortodoxos de Alejandría a Bizancio, cuya adhesión se fue debilitando debido a medidas anticristianas del gobierno, trajo consigo que la liturgia bizantina fuera desplazando a la antigua y venerable liturgia alejandrina. Desde 1209 a 1316 los patriarcas residieron en Constantinopla y se hicieron representar en Alejandría por un sacerdote delegado por ellos. Tras la caída de la ciudad imperial, muchos griegos huyeron a Alejandría.

El patriarca Joachim Pany (1487-1567) estableció buenas relaciones con el gobierno turco tras la conquista de Egipto por el sultán Selim I, pero sus sucesores cayeron en una dependencia total respecto de la sublime Puerta y de los patriarcas ecuménicos. Establecieron primeramente su residencia en Constantinopla, mientras un archimandrita cuidaba de los fieles, que en el siglo XVIII quedaron reducidos a 5000. En el Phanar algunos patriarcas de Alejandría desempeñaron cierto papel, como Meletios I Pegas (1590-1601), que desde 1597-98 administró también el patriarcado ecuménico; el mencionado Kyrillos Lukaris (1602-20), Gerasimos Spartaliotes (1620-1639), que fundó las primeras escuelas griegas

13. H. DE GREEVE, *Neue Quellen zur ersten Reise des Athosabtes Abakum Andriani in Westeuropa*, OstKSt 16 (1967) 325-333.

en El Cairo y Alejandría y mantuvo relaciones con la Iglesia anglicana, Paisios (1657-77), que participó en el sínodo de Moscú de 1666 contra Nikon, y Samuel Kapasulis (1710-23).

Durante la época de la dominación árabe y otomana también los patriarcas antioquenos buscaron el apoyo de los patriarcas de Constantinopla. Desde fines del siglo XIII trasladaron su sede oficial a Damasco, la capital del califato árabe. En 1516, tras la conquista de Siria por el sultán Selim I, tuvieron que someterse a los turcos, que aumentaron las deudas del patriarcado a causa de los impuestos fiscales. Los patriarcas Joachim V (1584-87) y Makarios III (1647-1672) emprendieron viajes a Rusia, para obtener donativos en metálico. En el siglo XVII los jesuitas y franciscanos consiguieron ciertos resultados con vistas a la unión. Euthymios, arzobispo de Sidón y Tiro, se convirtió al catolicismo en 1683, y dio origen a un patriarcado melquita uniata propio en Antioquía (1724), al que se adhirieron muchos fieles ortodoxos. Euthymios fue excomulgado en 1718 por el patriarca ecuménico Jeremías III y encarcelado por el sultán, pero el rey Luis XIV obtuvo su liberación. Entre 1724 y 1851 el Phanar se cuidó de que sólo actuaran como patriarcas los griegos, que disputaron a los monofisitas y uniatas la influencia sobre la población de lengua árabe.

La isla de Chipre[14], primitivamente sometida al patriarcado de Antioquía, conservó a lo largo de un milenio la autocefalía, que le fue confirmada por el concilio de Éfeso, en medio de todas las convulsiones políticas y eclesiásticas, hasta el siglo XVI. Cuando los turcos se apoderaron de la isla, introdujeron también en ella el sistema *millet* (grupos no islámicos autónomos) y nombraron al arzobispo etnarca de los griegos residentes en la isla. Pero sobre todo en el siglo XVII, los cristianos chipriotas tuvieron que sufrir la opresión de la nueva soberanía. El sínodo de Leukosia condenó en 1668, bajo el gobierno del arzobispo Nikephoros, las opiniones calvinistas del patriarca Kyrillos Lukaris. Para romper su aislamiento los arzobispos se aproximaron nuevamente a los patriarcas de Antioquía, de quienes recibieron, hasta 1860, el sagrado crisma *(myron)*.

También, desde 1543, la sede patriarcal de Jerusalén fue ocu-

---

14. HIPPOLYTOS, *Die Autokephale Apostolische Orthodoxe Kirche Cyperns*, «Ekklesia» X 117-129.

pada solamente por griegos, ya que, desde la incorporación de Palestina al imperio otomano por medio de Selim I, la ciudad se hallaba dentro de la esfera de influencia política y religiosa de Constantinopla. El sultán cedió todo el poder dispositivo sobre los santos lugares de Jerusalén y Belén a los presidentes de la *Hermandad del Santo Sepulcro;* este poder desencadenó disputas entre las varias comunidades cristianas. El partriarca Germanos Peloponnesios (1534-79) y muchos sucesores suyos emprendieron con frecuencia viajes a los centros de la cristiandad ortodoxa, para recoger dinero en favor de los lugares de peregrinación, por cuya conservación se esforzaron también los patriarcas ecuménicos y los príncipes espirituales de Valaquia y Moldavia.

Lucharon por la posesión de los santos lugares especialmente los patriarcas Theophanes III (1608-44), Paisios (1645-60), Nektarios (1660-69) y Dositheos (1669-1707)[15]. Este último, que gozaba de gran prestigio en toda la ortodoxia, fundó una imprenta griega, para hacer frente a la propaganda romano-católica y uniata. En 1672 hizo que se renovara la recusación de la *Confessio fidei* de Kyrillos Lukaris en un sínodo de Belén-Jerusalén[16], recusación que fue confirmada el mismo año por un sínodo de Constantinopla[17]. Los patriarcas Chrysanthos (1707-31) y Parthenios (1737-1766) prosiguieron la lucha por los santos lugares, y lograron hacerse con los centros de peregrinación que los franciscanos administraban desde 1689. A comienzos del siglo XVII formaban parte del patriarcado seis metropolitas, siete arzobispos y un obispo, la mayor parte de los cuales habitaban en Jerusalén, cuatro en sus pequeñas eparquias, uno en el monasterio existente en el monte Sinaí. Bajo el patriarca Anthimos (1788-1808) la escuela del patriarcado, creada en 1736, intensificó su actividad docente.

Estrechamente ligada al patriarcado de Jerusalén estaba la pequeña iglesia ortodoxa del monte Sinaí. Era regida por un arzobispo, que al mismo tiempo era abad del monasterio de santa Catalina[18]. Los monjes de este monasterio, protegido contra las incursiones de los beduinos por medio de una muralla, y que

---

15. A. PALMIERI, *Dositeo, Patriarca greco di Gerusalemme*, Florencia 1909.
16. Mansi XXXIV 1651-1776; Jugie I 509-510.
17. Mansi XXXIV 1777-90.
18. H.L. RABINO, *Le monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinai*, El Cairo 1938.

poseía en sus anexos, junto a la iglesia, una famosa biblioteca con valiosos manuscritos griegos, georgianos y eslavos, así como una pinacoteca con antiguos iconos, recibieron del sultán Selim I y de sus sucesores cartas de protección. Su abad-arzobispo mantenía buenas relaciones con los patriarcas de Alejandría y Jerusalén y con los griegos ortodoxos de la isla de Creta. Los monjes del monasterio de Sinaí crearon en Herakleion, Creta, una escuela de la que salieron el patriarca alejandrino Meletios Pegas y el pintor Domenikos Theotokopoulos (1548-1614), conocido por el nombre de *El Greco*. Como los patriarcas de Alejandría y Antioquía disputaban entre sí por la jurisdicción sobre arzobispado de Sinaí, el sínodo de Constantinopla de 1575 declaró a esta Iglesia autocéfala; en 1782 esta disposición fue aceptada por todos los patriarcas orientales. La consagración episcopal al abad de Sinaí corría a cargo del patriarca de Jerusalén.

Mientras alcanzaba su autonomía la iglesia del monte Sinaí, al sur del imperio otomano, perdían la suya las Iglesias búlgara y servia de los Balcanes. En estas regiones la Iglesia imperial bizantina alcanzó grandes éxitos misionales desde los primeros tiempos de la edad media. Los búlgaros ortodoxos tuvieron desde 927 a 1018 y desde 1235 a 1393 su propio patriarcado con sede en Achrida o Trnovo. Después de la conquista de Bulgaria por los turcos en 1393, estuvieron subordinados al arzobispado autónomo de Achrida, que en los siglos siguientes dependió cada vez más del patriarcado ecuménico [19]. Las revueltas búlgaras (1595 y 1688) contra el dominio turco agudizaron las tensiones que existían entre los monasterios aferrados a la tradición nacional y el clero alto que había recibido sus puestos del Phanar. Por disposición del sultán Mustafá III, el arzobispado fue incorporado en 1767 al patriarcado de Constantinopla; fueron suprimidos los libros eclesiásticos en eslavo y sustituidos por los griegos. El idioma y la literatura búlgaros fueron sometidos a la hegemonía griega; la administración eclesiástica se hallaba totalmente en manos de los griegos. Esta misma evolución tuvo lugar en los principados de Moldavia

---

19. I. SNĚGAROV, *Istorija na ochridskata archiepiskopija-patriarsija ot padeneto i pod turcitě do nejnoto uništoženie 1394-1767*, Sofía 1931; A.P. PÉCHAYRE, *L'archevêché d'Ochrida de 1394 à 1767*, ÉO 35 (1936) 183-204 280-323; S. ZANKOW, *Die Bulgarische Orthodoxe Kirche in Gesch. und Gegenwart*, IKZ 48 (1958) 189-208.

y Valaquia, que se hallaban bajo la jurisdicción turca, donde, desde 1648, empezó a propagarse la lengua litúrgica rumana, aunque fue decisiva, desde el siglo XVIII, la influencia griega.

También la Iglesia servia perdió gran parte de su independencia. En 1219 tenía un arzobispado propio, en 1351 consiguió un patriarcado en Peć (Ipek) que en 1459 quedó subordinado al arzobispado de Achrida. En 1557 el gran visir Mehmed Sokolović, servio convertido al islam, volvió a crear el patriarcado y nombró a su hermano, el monje Makarios, patriarca de Ipek. Servios y griegos se disputaron entre sí durante los dos siglos siguientes esta dignidad, que el sultán concedía a los que ofrecían más[20]. Desde 1690 a 1765 se sucedieron 14 patriarcas y fueron aumentando de decenio en decenio las deudas del patriarcado. La emigración de 30 000 familias servias con el patriarca Arsenio III en 1690 a los territorios que fueron arrebatados a los turcos por los Habsburgo, y la de un número similar de servios bajo Arsenio IV en 1737, aumentó los esfuerzos del Phanar por situar en la sede patriarcal y en las sedes episcopales exclusivamente a griegos de confianza. El patriarca Samuel Khanzeris, de Constantinopla, obtuvo finalmente en 1766 del sultán Mustafá III la supresión del patriarcado servio, que quedó unido a la metrópoli de Prizren, incorporándose de este modo al patriarcado ecuménico. Algunos jerarcas servios se dirigieron en petición de ayuda a la emperatriz Catalina II, pero sin resultado alguno. Todas las sedes episcopales fueron ocupadas por griegos.

Solamente el metropolita de Cetinie, en Montenegro, se sustrajo a incorporación al patriarcado de Constantinopla, ya que sus príncipes habían logrado cierta independencia bajo el dominio otomano y mantenían estrechas relaciones con Rusia. La iglesia ortodoxa de Montenegro se convirtió de hecho en autocéfala.

Debido a la supresión de iglesias nacionales servias y búlgaras, en los años 1766 y 1767, todos los súbditos cristianos europeos del sultanato quedaron sometidos a una sola autoridad administrativa espiritual. El patriarca ecuménico promovía en todas partes el

---

20. N. Djordjević, *Die Selbständigkeit der Serbischen Kirche* (Diss.) Berna 1922: A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, Graz-Leipzig 1922, 21-38; L. Hadrovics, *Le peuple serbe et son église sous la domination turque*, París 1947; Ch. Jelavich, *Some aspects of Serbian Religious Development in the eighteenth Century*, CH 23 (1954) 144-152; V. Pospischil, *Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche*, Viena 1966, 32-45.

culto divino en griego, creó escuelas griegas y confirmó su posición en todo el imperio otomano.

Paralelamente existía también una iglesia ortodoxa autocéfala numéricamente importante en Georgia[21], que a comienzos de la edad media se había desprendido del patriarcado de Antioquía y desde fines del siglo VII se constituyó en catolicado. El dominio bizantino en el siglo XI trajo una aproximación a la Iglesia bizantina, que quedó reflejada en el hecho de que esta Iglesia aceptó la liturgia bizantina en la lengua popular georgiana. Tras la pérdida de la independencia política en la baja edad media, turcos y persas lucharon por apoderarse de Georgia, que en su mayor parte cayó bajo la soberanía de los segundos. Casi todos sus habitantes se mantuvieron fieles a la ortodoxia y se opusieron a las tendencias islamizadoras de sus soberanos, aun cuando hubo ciertas defecciones en el territorio fronterizo entre tribus turcas cerca de Batum y en la costa del mar Negro, y se formó una tercera profesión de fe mezclando ideas cristianas, islámicas y paganas. El *katholicos* dependía de la benevolencia del gobernador persa. Cuando el *katholicos* Jesse, hijo de un príncipe, dio muestras de favorable disposición hacia los esfuerzos que realizaban capuchinos y teatinos en favor de la unión, fue depuesto por un sínodo en 1755. El rey Erekle II, de Georgia oriental (1744-98), trató de aproximarse a la Rusia ortodoxa para aligerar su dependencia respecto de Persia. Su alianza con Catalina II (1783) fue el inicio de la anexión de Georgia a Rusia. El emperador Alejandro I declaró en 1801 que Georgia occidental era provincia rusa y en 1803 hizo lo mismo con toda Georgia. El *katholicos* Antonios II (1788-1811) tuvo que renunciar y trasladarse a Rusia. El catolicado fue disuelto y la iglesia georgiana fue confiada a un exarca ruso (1817) con sede en Tiflis. La fundación de monasterios rusos en Georgia habría de conducir a los fieles a la ortodoxia rusa.

---

21. M. TAMARATI, *L'Église Géorgienne*, Roma 1910; M. TARCHNIŠVILI, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens*, «Kyrios» 5 (1940-41) 177-193; C. TOUMANOFF, *Introduction to Christian Caucasian History*, Tr 15 (1959) 1-104.

La Iglesia nestoriana[22], que se extendió en la edad media, gracias a una activa labor misionera, hasta Persia, Turquestán, Tíbet, Mongolia, China y la costa malabar, se vio reducida por los mongoles, especialmente por el gran khan Timur (1360-1405) a las regiones montañosas del norte del Kurdistán y al Azerbaiján persa, a orillas del lago Urmia[23]. El *katholicos* o patriarca nestoriano, que residió en Bagdad desde el año 750 hasta 1258, trasladó en 1504 su residencia al monasterio de Rabban Hormuzd en Mossul. Desde mediados del siglo XV se había introducido la costumbre de que el catolicado o patriarcado pasara de tío a sobrino. Tras la muerte del patriarca Simón VII *bar Mamma*, una parte del clero y del laicado se negó a reconocer a su sobrino Simón VIII Denha (1551-59) y eligió en su lugar a Juan Sulaga, abad del monasterio de Rabban Hormuzd. Éste no pudo ser consagrado obispo, pues a la sazón no había metropolita nestoriano alguno autorizado para ello. Juan restableció las relaciones anteriormente existentes entre los nestorianos y la curia en la alta y baja edad media, reconoció el primado de Roma, proclamó la confesión de fe católica, fue consagrado obispo y proclamado por el papa Julio III, en el año 1553, patriarca de los caldeos. Cuando regresó a su patria fue encarcelado por los turcos, que desde 1534 eran los dueños de Mesopotamia; murió el año 1555 en la prisión.

De este patriarcado uniata, que tuvo su sede en Diarberkr, a poniente del Tigris superior, se independizó en el 1672 Simón XIII Denha y fundó un patriarcado propio, el llamado *patriarcado nestoriano de la montaña*, con sede en Kotschannes, de Kurdistán. A la vez subsistió el antiguo patriarcado nestoriano, cuyos fieles, en oposición a los caldeos uniatas, fueron designados como asirios. El retorno de patriarcas uniatas al nestorianismo y el paso de patriarcas nestorianos a la unión, aumentaron la confusa situación dentro de esta confesión (unas cuarenta mil familias).

---

22. *Atlas zur Kirchengesch.*, Friburgo 1970, mapa 27.

23. A.R. VINE, *The Nestorian Churches*, Londres 1937; B. SPULER, *Die nestorianische Kirche:* Hdb. der Orientalistik. Sec. 1 VIII/2, Leyden-Colonia 1961, 120-169; P. KAWERAU, *Die nestorianischen Patriarchate in der neueren Zeit*, ZKG 67 (1955-56) 119-131; A.S. ATIYA, o.c., 237-302.

Entre las comunidades marcadas por el sello monofisita hay que tener en cuenta las Iglesias de los jacobitas de Siria occidental, los cristianos de Santo Tomás, los coptos, etíopes y armenios.

La iglesia siro-jacobita[24], que experimentó una floración en los siglos XII y XIII, se desmoronó en la baja edad media a consecuencia de la dispersión de su patriarcado en cuatro centros rivales, y de la persecución del gran khan mongol Timur. Hacia 1495 pudo restaurarse la unidad del patriarcado bajo Ignacio XII Noah (1483-1509), pero sus sucesores, que desde el año 1555 residían en Amida y desde el siglo XVII en Alepo, sólo contaban con unas veinte diócesis, cuyos fieles en 1583 se calcularon en unas cincuenta mil familias. Su zona de residencia principal se encontraba en Tur-Abdin, en la montaña de Izla, donde residen hasta hoy día algunos miembros supervivientes de esta confesión. Las tentativas de unión coronadas por el éxito durante la segunda mitad del siglo XVII siguieron debilitando la consistencia de la Iglesia, aunque recibió cierto impulso mediante la anexión de los nestorianos uniatas del sur de la India al patriarca Ignacio XXIII (1662-86). La falta de centros de formación para sacerdotes y monjes no permitió sin embargo que el desarrollo de la iglesia siro-jacobita se prosiguiera en el siglo XVIII.

Los sirios nestorianos del sur de la India se llamaron surjanís (sirios) a causa de su lenguaje sirio culto. Ellos preferían llamarse cristianos de santo Tomás[25], por el nombre de este apóstol. Recibieron sus obispos del *katholicos* nestoriano. La unión realizada bajo la soberanía portuguesa en el siglo XVI[26] y las resoluciones del sínodo de Diamper (Urdiamperur), en Cochín, en 1599, tropezaron con notable resistencia. El archidiácono Tomás Palakomot, que estuvo en Roma en el año 1637 y protestó en vano contra la destrucción de la mayor parte de los libros litúrgicos nestorianos

---

24. P. KAWERAU, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance*, Berlín 1955; B. SPULER, *Die westsyrische (monophysitische/jakobitische) Kirche:* Hdb. der Orientalistik. Sec. 1 VIII/2 (1961) 170-216; A.S. ATIYA, o.c., 167-235.

25. E. TISSERANT, *Eastern Christianity in India. A History of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day*, Londres-Nueva York-Toronto 1957; B. SPULER, *Die Thomas-Christen in Süd-Indien:* Hdb. der Orientalistik. Sec. 1. VIII/2 (1961) 226-239; P.J. PODIPARA, *Die Thomas-Christen*, Wurzburgo 1966; N.J. THOMAS, *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Südindischen Thomas-Christen*, Wurzburgo 1967; A.S. ATIYA, o.c., 357-388.

26. J. GLAZIK, *Der Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit*, Hdb. der KG IV (1967) 629-630.

y contra las medidas de latinización, inició relaciones con los patriarcas nestorianos, jacobitas y coptos, para pedirles un obispo. El año 1653 doce sacerdotes, después de imponer las manos sobre él, le declararon metropolita suyo con el nombre de *mar* Tomás I; más tarde se hizo consagrar obispo por el obispo jacobita *mar* Gregorios de Jerusalén. En una carta abierta explicó la ortodoxia de la fe y del rito sirios en relación con la iglesia católica. La mayor parte de los doscientos mil cristianos de santo Tomás se unieron a él, mientras que un pequeño porcentaje permaneció bajo la obediencia del arzobispo católico romano procedente de Portugal, Francisco García S.I. (1641-1659)[27]. Con Tomás I se inició la serie de metropolitas de los cristianos de santo Tomás, subordinados al patriarcado sirio occidental. Tomás II (1670-86) y Tomás IV (1688-93) querían recuperar a los nestorianos y consolidar la organización monofisita de la iglesia mediante el apoyo de los patriarcas siro-occidentales; tuvo cierto éxito su empeño por retener la autonomía y los esfuerzos en favor de la unión de los jesuitas y carmelitas del siglo XVIII.

El año 1770 su Iglesia comprendía unos cincuenta mil fieles aproximadamente, distribuidos en 32 parroquias, bajo el gobierno del metropolita *mar* Tomás VI, quien recibió la consagración episcopal el año 1772 con el nombre de *mar* Dionisio I (1765 1808)[28]. El mismo año se separó al norte del territorio de colonización cristiana una comunidad, que no reconoció su dependencia respecto del patriarcado sirio-occidental y se declaró iglesia autónoma de Annur. El paso de una notable parte de cristianos de santo Tomás, que primitivamente fueron nestorianos, al monofisismo, demuestra que éste poseía en el siglo XVII una fuerza de irradiación superior a la de la iglesia nestoriana. El metropolita *mar* Dionisio I, que procedía de una familia católica noble, pero que fue educado por su tío monofisita *mar* Tomás V, dialogó varias veces con el vicario apostólico de Malabar con vistas a una unión, y el año 1799 proclamó la confesión de fe católica, pero a los seis meses volvió nuevamente al monofisismo.

---

27. K. Werth, *Das Schisma der Thomaschristen unter Erzbischof Franciscus Garzia*, Limburg a.d. Lahn 1937.

28. J. Kollaparambil, *Mar Dionysius the Great of Malabar, for the One True Fold*, OrChrP 30 (1964) 148-192.

La iglesia copta de Egipto, que en la alta edad media contaba con seis millones de cristianos, designados con el nombre de *kibt* o *coptos* (vocablo procedente de la palabra griega arabizada Αἴγυπτος, utilizada por los conquistadores árabes a lo largo de la edad media) perdió importancia debido a las medidas anticristianas tomadas por los soberanos musulmanes, especialmente los mamelucos, y por las divisiones internas. Hacia el año 1400 sus miembros no alcanzaban ni la décima parte de la población árabe que se confesaba musulmana. Bajo la soberanía de los turcos, que desde 1517 hasta 1798[29], instalaron gobernadores mamelucos en El Cairo, los patriarcas residentes en esta ciudad no pudieron evitar la decadencia de la cultura teológica y el retroceso del número de sus fieles, que hacia el año 1700 se calculaban en unos 150 000. La mayor parte de sus monasterios, tan florecientes en otros tiempos, fueron disueltos o destruidos. La administración turca impidió que se iniciaran contactos con otras Iglesias monofisitas, por ejemplo con la etíope, que fue perseguida como peligrosa por el Estado.

En la segunda mitad del siglo XVIII la Iglesia copta recibió de la familia Gauhari, políticamente influyente y de grandes recursos económicos, magníficas fundaciones. Ibrahim Gauhari hizo que se copiaran antiguos manuscritos coptos y los regaló a diferentes Iglesias restauradas por él. Bajo el gobierno de Marcos VIII (1796-1809) se manifestaron los primeros signos de la renovación del patriarcado copto, que se consolidaron en el siglo XIX. Trasladó su residencia a un terreno que le cedió Ibrahim Gauhari, en un arrabal de El Cairo, llamado Ezbikije, donde volvió a edificar el antiguo monasterio de san Marcos que había sido incendiado en las luchas callejeras con los franceses en el año 1798.

La Iglesia estatal monofisita de Etiopía[30] dependía del patriarca copto, que envió a ella un metropolita con el título de *abuna*

29. R. STROTHMANN, *Die Koptische Kirche in der Neuzeit*, Tubinga 1932; M. CRAMER, *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute*, Wiesbaden 1959; S. CHAULEUR, *Historie des Coptes d'Égypte*, París 1960; B. SPULER, *Die koptische Kirche*, Hdb. der Orientalistik. sec. 1 VIII/2 (1961) 269-308; A.S. ATIYA, o.c., 99-101; A.J. ARBERRY, o.c., II 423-453.

30. H.M. HYATT, *The Church of Abyssinia*, Londres 1928; B. SPULER, *Die äthiopische Kirche*, Hdb. der Orientalistik. sec. 1 VIII/2 (1961) 309-324; E. HAMMERSCHMIDT, *Äthiopien. Christliches Reich zwischen gestern und morgen*, Wiesbaden 1967; A.E. ATIYA, o.c., 146-166; A.J. ARBERRY, o.c., II 454-481.

(nuestro padre). Éste tenía, entre otras cosas, la misión de ungir al rey *(neghus)*. Junto a él, el abad del monasterio de Dabra del Líbano, que desde el siglo XVI etnía el título de *echege* (el que está junto al asistente al trono) gozaba, como confesor de la corte, de una privilegiada posición dentro de la política eclesiástica; tenía en sus manos la administración de los bienes de todos los monasterios. Las relaciones con la iglesia madre copta eran algo flojas a causa de la propagación del islam en Egipto y Nubia. Las tribus negras, que desde las regiones periféricas penetraban hasta el interior del país, y los emiratos musulmanes acentuaron aún más el aislamiento. Como a comienzos del siglo XVI se produjeron nuevos ataques de los príncipes mahometanos, y los otomanos de Massaua amenazaron con destruir la estructura estatal de Etiopía en Eritrea, el *neghus* Lebna Denghel (1508-40) se dirigió al papa y al rey de Portugal, que buscaba puntos de apoyo en la costa africana para asegurar el viaje por mar a las posesiones de la India. Él y sus sucesores consiguieron vencer, con ayuda portuguesa, al insurrecto y fanático musulmán Ahamad ibu Imrahim Ghazi, que destruyó numerosas iglesias y monasterios.

Los jesuitas que llegaron al país con los portugueses fueron expulsados por el *neghus Claudio* (1541-59). Medio siglo después el jesuita Pedro Páez (1569-1622) convirtió al *neghus* Atnas Sagas *(Za Denghel)* poco antes de su muerte y ganó a su sucesor Malak Sagad III *(Susenyos)* (1607-32) para consolidar la unión con el catolicismo. Las protestas del *Abuna* contra estos proyectos y contra el patriarca de Etiopía Alonso Méndez S.I., designado por el rey Felipe IV de España y confirmado por el papa Urbano VIII, así como las revueltas contra las medidas portuguesas de latinización de la iglesia etíope, forzaron la abdicación del *neghus*.

Su sucesor Fasiladas (Basílides) (1632-67) anuló la unión. Expulsó a todos los misioneros y prohibió bajo pena de muerte a los clérigos católicos pisar el suelo de Etiopía. Los gérmenes de la incipiente unión sólo fueron para la iglesia etíope un episodio, que se registró en diferentes escritos compuestos en la lengua corriente amharica. Tras la restauración de las relaciones con la Iglesia copta (1662) se consolidó la actividad traductora, ya desde antes existente, de obras árabes teológicas y jurídicas. Con todo, esta empresa cultural se paralizó en el siglo XVIII,

debido por una parte a las luchas mantenidas con el pueblo nómada de los hamitas de Galla y por otra a las guerras civiles. La cuestión doctrinal debatida ya desde la edad media entre escuelas rivales de monjes, de si Jesucristo tuvo la naturaleza divina ya desde su nacimiento o tan sólo desde el bautismo del Jordán (*unctio*, unción) dio origen a mediados del siglo XVII a los partidos de *unionistas* y *uncionistas*. Hacia el año 1740 un tercer grupo afirmó que Jesús era ungidor, unción y ungido a un mismo tiempo. Estas y otras disputas cristológicas se extendieron hasta entrado el siglo XIX, no ahorrándose acusaciones mutuas de errores arrianos, nestorianos y criptocatólicos. Se originaron turbulentas discusiones y un predominio pasajero de una u otra dirección, gracias al apoyo, en cada caso, de *Abuna*, de los príncipes o del *neghus*, algunas veces tras luchas sangrientas. La idea fundamental monofisita de la única naturaleza en Cristo se mostró, sin embargo, más fuerte que las disputas en torno a la interpretación de esta naturaleza, de manera que subsistió a lo largo del tiempo la unidad de la Iglesia etíope.

La Iglesia monofisita armenia[31], llamada también gregoriana por el nombre de su fundador, Gregorio el Iluminado, quedó dividida, ya durante la edad media, en varias zonas de jurisdicción, cuyo origen estaba condicionado por las migraciones y divisiones del pueblo armenio. Junto al catolicado o patriarcado de Wagharschapat o Aghtamar, en su misma patria, hubo en el reino de la pequeña Armenia durante la segunda mitad del siglo XIII un patriarcado con sede en Sis, que asistió a los armenios de Cilicia, norte de Siria, y de la isla de Chipre. Además, en 1311 hubo un patriarcado en Jerusalén.

En 1441 algunos obispos, que se habían rebelado contra el patriarca de Sis, ascendido a *katholicos*, constituyeron en el monasterio de Etschmiadzin, en el monte Ararat, un nuevo catolicado. El año 1463 el sultán Mehmed II creó para los armenios del imperio otomano un patriarcado en Constantinopla. Sin explicar exactamente las circunstancias jurídicas en el plano eclesiástico,

---

31. F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, París 1910; M. Ormanian, *The Church of Armenia*, Londres ²1955; B. Spuler, *Die armenische Kirche*, Hdb. der Orientalistik. sec. 1 VIII/2 (1961) 240-268; J. Mécérian, *Histoire et Institutions de l'Église arménienne*, Beirut 1965; A.K. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Londres 1965.

el *katholicos* de Etschmiadzin, se impuso en los próximos decenios y siglos como el pastor supremo espiritual de los armenios. A mediados del siglo XVII fue reconocido por el sultanato como el supremo jefe espiritual armenio, aun cuando el patriarca de Constantinopla retuvo su posición especial en el plano civil. En las disputas provocadas por la política de expansión de los soberanos otomanos y persas, los armenios sufrieron repetidas persecuciones, que motivaron la emigración de una parte de la población a tierra santa, a Polonia, Lituania y a la India. Los persas obligaron a los armenios asentados en la frontera occidental de su imperio a abandonar sus residencias, asignándoles nuevas tierras en Irán. El *sha* Abbas I (1587-1628) recluyó al *katholicos* en la capital Isfahan.

El nuevo *katholicos* Moisés III (1629-32) que había sido elegido durante el encarcelamiento de su predecesor, y que procedía de una orden reformada de monjes, renovó la vida eclesiástica. Algunos de sus predecesores y sucesores, como Esteban V (1545-64) y Nahapet (1691-1705) mostraron una favorable disposición respecto de la unión. Mientras se veían coronadas por el éxito las negociaciones de unión en el patriarcado de Sis, el patriarca Juan Golod (1715-41) las prohibió en su patriarcado de Constantinopla. En la segunda mitad del siglo XVIII los prelados de Etschmiadzin entablaron contactos con el imperio ruso, que penetraba en el Cáucaso. El norte de Armenia fue incorporado a Rusia el año 1797, seguido poco después (1828-29) por la incorporación de la mayor parte de la Gran Armenia, junto con Etschmiadzin. Desde 1800 el catolicado cayó bajo la influencia rusa.

En los primeros decenios de la era moderna todas las Iglesias ortodoxas autónomas, las nestorianas y monofisitas se vieron sometidas a una fuerte presión por parte de las autoridades turcas, persas y rusas, que restringieron sus posibilidades de desarrollo y delimitaron su actividad al campo litúrgico. El número de fieles fue retrocediendo, pero los que permanecieron fieles a sus Iglesias conservaron, a pesar de todas las opresiones, la herencia de sus padres, su acervo de fe y sus liturgias, casi todas ellas procedentes, en sus líneas esenciales, de la antigüedad cristiana. Su resistencia frente a todo tipo de vejaciones y persecuciones es un hermoso testimonio de su historia cristiana.

Las Iglesias uniatas

La unión con los griegos suscrita en el concilio de Florencia, el año 1439 y las subsiguientes uniones con Roma, efectuadas en 1442-45, de los armenios, coptos y sirios-jacobitas, así como de algunos grupos de nestorianos y maronitas que vivían en Chipre, fueron de muy corta duración. Cuanto más extendían los otomanos hacia el oeste y el sur su imperio, tanto más rápidamente cesaban las relaciones entre la sede apostólica y los uniatas en el próximo Oriente, en las islas del mar Mediterráneo oriental y en los Balcanes. Los papas nada podían hacer contra estas repercusiones. La esperanza de que una victoria militar de los turcos que luchaban bajo la bandera de su profeta pudiera allanar el camino para una reunificación de las dos mitades separadas del cristianismo oriental y occidental, no pasó de ser una vana ilusión. Es cierto que los papas siguieron luchando por formar coaliciones contra los turcos en el siglo XVI y XVII, en parte hasta con éxito, como lo demuestra la defensa de Viena el año 1689. Pero estaban ya definitivamente ligados al destino de occidente tal como se advierte incluso en las uniones de la edad moderna reconocidas por ellos.

Esta unión tenía naturalmente un carácter distinto al de la comunión de todas las Iglesias particulares, tal como había existido en el primer milenio. En occidente había surgido una Iglesia organizada de manera uniforme y estricta bajo la dirección de los papas, que mostraban poca comprensión respecto de la autonomía de las Iglesias orientales creadas desde los primeros tiempos de la antigüedad cristiana. Se añadió a esto que muchos religiosos impusieron la espiritualidad latina a las iglesias uniatas y que en el Colegio griego (1576) y en la maronita (1584), creados para la formación del clero uniata en Roma, se enseñaba como disciplina básica la teología escolástica. La congregación de Propaganda dio el encargo de ganar para la Iglesia católica primeramente a fieles aislados, los cuales debían permanecer al principio en su iglesia madre. Su plan era ganar lentamente influencia y en el caso de una sede vacante del patriarca o del *katholicos*, instalar en ella un jerarca que profesara el catolicismo. Así ocurrió, por ejemplo que tras la muerte del patriarca jacobita Jorge III

de Antioquía, Miguel Garweh se convirtió en el dirigente de esta iglesia patriarcal en el año 1783 [32].

Por diversas razones, las uniones llevadas a cabo, tuvieron una duración muy breve con excepción de la efectuada el año 1515 con los maronitas, y sólo después de varios intentos adquirieron consistencia. Mientras los papas procuraban que se observaran los privilegios concedidos a los uniatas y aseguraban sus ritos armenios, bizantinos, caldeos, coptos, maronitas y sirios, varios príncipes occidentales intervinieron en los planes de unión imponiendo sus propias ideas, como por ejemplo los reyes de Francia en el próximo Oriente, y los emperadores en Transilvania, los reyes de Polonia-Lituania y sus magnates en Ucrania.

Además, hubo muchos que consideraban las uniones como una etapa intermedia entre el cristianismo oriental, que debería desaparecer, y el cristianismo latino. La liturgia latina y el derecho eclesiástico romano repercutieron en la vida eclesiástica de los uniatas cada vez con más fuerza en el transcurso de los siglos. Esta mezcla de elementos eclesiásticos orientales con la tradición latina, que fue criticada duramente por los teólogos orientales como *uniatismo*, puso trabas al desarrollo de muchas uniones en Europa occidental y meridional, en el próximo Oriente, en el África nororiental y en la llamada India inglesa.

La unión, concluida en Roma el año 1595 y aceptada en el sínodo de Brest de 1596, con los rutenos blancos y con los ucranianos en Polonia-Lituania [33] se extendió lentamente a amplias capas de la población [34], pues le faltó el apoyo del sector dirigente de los magnates, que o siguió siendo ortodoxo o era católico romano. Los teólogos polacos consideraron la unión como un fenómeno transitorio, y se esforzaron por consiguiente en reducir al mínimo las costumbres especiales garantizadas a los uniatas y en conseguir una paulatina latinización de su culto. Cuando, en 1620, los ortodoxos restauraron su metrópoli de Kiev, que bajo el go-

32. W. de Vries, *Rom* 245 y 356.

33. H. Jedin, *El pontificado y la ejecución del Tridentino:* MHI v, 708ss.

34. A.M. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950, 199-215 299-336 415-447; A.G. Welykyj (dir.), *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1705-1953),* 2 vol., Roma 1953-54; G. Lužnickij, *Ukrainskacerkva miž schodom i zachodom,* Filadelfia 1954; W. de Vries, *Rom* 102-107; J. Krajcar, *The Ruthenian Patriarchate. Some remarks on the project for its establishment in the 17th century,* OrChrP 30 (1964) 65-84.

bierno del arzobispo Petrus Mogilas (1633-45) había experimentado un rápido crecimiento, algunos obispos uniatas volvieron nuevamente a ella. El desmoronamiento de la unión siguió su marcha hasta los tiempos del rey Juan III Sobieski (1674-96), cuando los basilianos uniatas constituyeron una nueva congregación y se dirigieron nuevamente a varios eparcas ortodoxos de la unión. El sínodo de Zamosc (1720)[35], convocado por el arzobispo León II de Kiszka (1714-28), se reunió bajo la presidencia del nuncio papal Girolamo Grimaldi, y su importancia en favor de los ucranianos uniatas se comparó con la del concilio de Trento respecto de la iglesia latina. Quiso eliminar los abusos, promover la formación y la disciplina del clero y el pueblo, y armonizar la tradición ortodoxa con las exigencias de los tiempos.

En comparación con el sínodo de Brest, sus resoluciones permiten reconocer cierta asimilación del rito latino y de las costumbres de la iglesia romana. En ella ha adquirido el rito bizantino ucraniano ortodoxo su forma especial, que ha seguido siendo el rito no latino más extendido de la iglesia católica. Después de algunos decenios de desarrollo tranquilo, del que dan testimonio las reconstrucciones de iglesias de Lvov, Polock y otros lugares, las reparticiones polacas y la expansión de Rusia por occidente ejerció una presión política intensa contra los uniatas, que tuvieron que volver a la ortodoxia en las zonas de soberanía rusa[36] y sólo en la Galizia anexionada a Austria pudieron desarrollar su vida eclesiástica.

De acuerdo con el ejemplo de la unión de Brest, en 1646 se llegó a la unión de Užhorod[37] con los rutenos residentes en los Cárpatos (ucranianos carpáticos), que pertenecían al obispado ortodoxo de Mukačevo, erigido en la segunda mitad del siglo XVI. Del año 1633 al 1711 el territorio estuvo sometido a los príncipes Rakoczy, que trabajaron por la difusión del calvinismo. Para hacer frente a su presión, los obispos de Mukačevo se aproximaron a la iglesia católica. El obispo Basilios Tarasovič (1633-51) negoció con el obispo latino de Erlau, Georg Lippay (1637-42),

35. J. BILANYCH, *Synodus Zamostiana an. 1720*, Roma 1960; J. MADEY, o.c., 78-84.

36. Véase antes, cap. XIII, p. 290.

37. M. LACKO, *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Ecclesia Catholica*, Roma 1955; id., *Die Užhoroder Union*, OstKSt 8 (1959) 3-30; id., *Die Union von Užhorod 1646*: W. DE VRIES, *Rom* 114-131.

más tarde ascendido a arzobispo de Gran y primado de Hungría (1642-66), con el emperador Fernando III y con el nuncio apostólico Gasparo Mattei a fin de establecer una unión. El año 1642 proclamó en Viena su fe católica, pero el príncipe Jorge I Rakoczy (1630-48) le impidió regresar a su diócesis. Aún cuando Tarasovič retornó a la ortodoxia un poco antes de su muerte (1651), recomendó elegir como sucesor suyo a una persona inclinada hacia la unión.

Entre tanto, el año 1646 el obispo Georg Jakušič de Erlau proclamó la unión en el palacio de Užhorot, y se adhirieron a ella 63 de los 650 sacerdotes. El obispo Pedro Partheneus Petrovič (1651-66) la propagó. Después de su muerte se originó una crisis, pues junto al sucesor elegido por los uniatas, también el emperador y la princesa Sofía Rakoczy habían designado su propio candidato. El tiempo de este confusionismo concluyó gracias a la intervención del vicario apostólico de Mukačevo, Juan José Camillis (1689-1706), griego procedente de Chios, que se formó en el Colegio griego de Roma. Celebró varios sínodos, publicó un catecismo y consolidó la unión, a la que pertenecían, en 1693, 420 parroquias. En los primeros decenios del siglo XVIII los obispos latinos de Erlau consiguieron la subordinación de los obispos uniatas de Mukačevo.

Los uniatas protestaron en vano contra estas restricciones, impuestas a sus obispos. El año 1771 el papa Clemente XIV aclaró mediante la bula *Eximia regalium* esta tensa situación, y concedió a los obispos uniatas derechos personales de jurisdicción. La diócesis uniata constaba en 1800 de 839 iglesias y 675 parroquias, y el año 1776 se convirtió en sufragánea del arzobispado de Gran.

Los grandes terratenientes calvinistas tenían en Transilvania, al igual que en los Podcárpatos, una gran influencia. Cuando el país pasó a la jurisdicción del emperador, el año 1688, y quedó sometido a la corona húngara, creció el peligro de calvinización y magiarización. El obispo ortodoxo de Alba Julia, Teophilos Szeremy, desarrolló en el sínodo rumano de 1697 los planes de la unión. Los sinodales eran favorables al proyecto, pero exigieron la plena conservación de los ritos y costumbres ortodoxas así como la equiparación con el clero católico. Bajo el obispo

Atanas Anghel (1697-1713) se aceptó la unión en Alba Julia[38], según los sínodos de 1698 y 1700, después de que el emperador concediera a los uniatas los mismos derechos que a los católicos latinos. La corte de Viena nombró en el año 1701 a Atanas como obispo de la nación rumana en Transilvania. El cardenal Leopold Karl Kollonics, arzobispo de Gran, le puso condiciones para la ordenación de sacerdotes y obispos, medida contra la que protestaron en forma airada los teólogos y obispos ortodoxos.

A pesar de esto, casi todos los ortodoxos rumanos en número aproximado de medio millón siguieron al obispo uniata Atanas. En 1721 el papa Inocencio XIII creó para los uniatas el obispado de Fagaras, que el emperador Carlos VI anexionó al obispado de Gran. A pesar de las dificultades que los calvinistas y los emisarios del patriarca ortodoxo crearon a los obispos, la unión pudo consolidarse. El obispo uniata Pedro Pablo Aron (1752-64) fundó en Blaj un colegio dirigido por basilianos y también una imprenta de la que salieron libros litúrgicos y folletos para la instrucción religiosa. Sus sucesores, como Athanasios Rednick (1764-72) y Gregor Major (1773-82), propagaron la unión con ayuda de la emperatriz María Teresa y muchos sacerdotes, que habían estudiado en Roma.

Las familias que en 1573 habían emigrado de Bosnia a Croacia, recibieron la asistencia del obispo ortodoxo, que residía en el monasterio de San Miguel de Marča. El obispo Simeon Vratanja hizo la profesión de fe católica en 1611 ante el cardenal Roberto Bellarmino, pero sólo pudo convencer para que se adhirieran a la unión a una parte de los monjes del monasterio de Marča y de los servios ortodoxos[39]. Las tensiones con el arzobispo latino de Zagreb, que consideraba al obispo uniata como obispo auxiliar subordinado, los esfuerzos de los patriarcas de Ipek, por hacer retornar a los uniatas a la ortodoxia, la existencia de un vicariato uniata para los sirmios (1688-1706), cuyo ordinario residía en el

---

38. G. PATACSI, *Die unionsfeindlichen Bewegungen der orthodoxen Rumänen Siebenbürgens in den Jahren 1726-29*, OrChrP 26 (1960) 349-400; W. DE VRIES, *Rom* 132-180 394-423.

39. J. SIMRAK, *De relationibus Slavorum meridionalium cum Sancta Romana Sede Apostolica saeculis XVII-XVIII*. I, Agram 1926; G. HOFMANN, *Urkunden zur Union des Bischofs Vratanja*, OrChrA 8 (1927) 290-298; M. LACKO, *Die Union in Kroatien 1611*: W. DE VRIES, *Rom* 108-111.

monasterio de Hopovo, el saqueo y destrucción del monasterio Marča por los ortodoxos (1730), todo ello impulsó al obispo Gabriel Palkovič (1751-59), a trasladar a Pribic el obispado amenazado tanto desde dentro como desde fuera. En 1777 el papa Pío VI, mediante la bula *Charitas illa* creó la diócesis de Kreutz para los uniatas de rito bizantino y la subordinó al arzobispado de Gran.

La mayor parte de los griegos que habían huido en el siglo XV de Albania al sur de Italia y a Sicilia y que reciben el nombre de ítalo-albaneses (ítalo-griegos), sucumbieron a la latinización. Tras haber conseguido la apertura de seminarios para la formación de sus propios sacerdotes el año 1716 en Piana de Sicilia, el año 1732 en el Ullano de Calabria y 1736 en Palermo, el papa Benedicto XIV confirmó en su constitución *Etsi pastoralis* de 1742 la validez del rito greco-albanés, aunque subrayando la prestancia del rito latino. En 1735 los ítalo-grecos tuvieron su propio obispo auxiliar en Calabria, en 1784 en Sicilia. De los numerosos monasterios griegos de Italia sólo Grottaferrata en Roma y Piana en Sicilia conservaron el rito bizantino, aun cuando también allí se practicaron formas combinadas con la liturgia latina.

Junto a las uniones hasta ahora mencionadas de diferentes grupos nacionales de cristianos ortodoxos de la Europa oriental y sudoriental y de Italia, hay que señalar también a los monofisitas que de la gran Armenia emigraron a Polonia-Lituania, donde poseyeron un obispado propio en Lwów. El obispo Nikolaus Torosowič (1627-81) se unió a Roma en el año 1630. En 1635 fue nombrado arzobispo de los armenios uniatas para Polonia y Valaquia con sede de Lvov[40], pero no se constituyó definitivamente la unión ni se consolidó con el catolicato de Etschmiadzin hasta los tiempos de su coadjutor y sucesor Vatan Hunanian (1686-1715). Las reparticiones polacas provocaron una desmembración del arzobispado en una parte rusa y otra austríaca.

Los esfuerzos de algunos celosos religiosos consiguieron mover a uno u otro jerarca armenio de Constantinopla, Etschmiadzin y Sis a abrazar la unión. Los dominicos de la zona transcaucásica, los mequitaristas fundados el año 1701 por Mequitar de Sebaste

---

40. G. PETROWICZ, *L'Unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede 1626-86*, Roma 1950.

(1676-1749)[41] y la orden misional de los antonitas armenios creada a comienzos del siglo XVIII en el Líbano, consiguieron éxitos reducidos. En Siria los católicos trataron de situar el año 1737 en la sede vacante del patriarcado de Sis a uno de los suyos. Los armenios monofisitas eligieron como sucesor a Michael, los católicos al arzobispo Abraham Ardzivian de Alepo[42]. Como *katholicos* uniata, Abraham Pedro I (1740-69) recibió en 1742 del papa Benedicto XIV la confirmación de su dignidad y el palio. Su intención de trasladar la sede a Constantinopla fracasó ante las objeciones de los armenios monofisitas. Residió en el monasterio Krim del Líbano, sus sucesores se establecieron en Bzommar, y tuvieron a su cargo a los armenios uniatas de Cilicia, Palestina, Mesopotamia y Egipto. Los uniatas que vivían al norte del Asia Menor occidental, en Constantinopla y en la Turquía europea recibieron a mediados del siglo XVIII un obispo auxiliar propio, sometido al vicario apostólico latino de Constantinopla.

Mientras que los esfuerzos de unión entre los georgianos ortodoxos no tuvieron éxito alguno al principio, entre los melquitas ortodoxos empezaron a producirse frutos, que, sin embargo, debido a la rivalidad de los príncipes eclesiásticos uniatas, no pudieron llegar a su madurez en el siglo XVIII. Los capuchinos, carmelitas y jesuitas ganaron en Siria algunos obispos y patriarcas para la causa de la unión, pero sólo la intervención del arzobispo Euthymios de Sidón y Tiro (1683-1723), desde 1701 administrador de todos los melquitas católicos del patriarcado de Antioquía, y la congregación misional del Santísimo Redentor fundada por él en 1711 de acuerdo con la regla monástica de los basilianos, llegó hasta amplios sectores. Tras la muerte del patriarca melquita Athanasios (1724), que profesó la fe católica en su lecho de muerte, la minoría católica eligió en Damasco a Seraphim Tanas, sobrino de Euthymios, como sucesor, con el nombre de Cirilo VI (1724-1759). Al mismo tiempo, los adversarios de la unión eligieron como patriarca a un sobrino de Athanasios que tomó el nombre de Jeremías III. Jeremías procuró que el sínodo de Constantinopla

---

41. P. KRÜGER, *Die armenischen Mechitharisten und ihre Bedeutung*, OstKSt 16 (1967) 3-14.

42. M. TERZIAN, *Le Patriarcat de Cilicie et les Arméniens catholiques 1740-1812*, Beirut 1955.

de 1728, excomulgara a Cirilo y sus partidarios. Cirilo VI tuvo que abandonar Damasco y trasladarse a Sidón. Con él se inició el serie de patriarcas melquitas uniatas de Antioquía, cuya jurisdicción se extendió en 1772 a todos los católicos de rito bizantino comprendidos en la zona de los patriarcados de Jerusalén y Alejandría.

Después que los capuchinos y jesuitas ganaran algunos jacobitas para la Iglesia, fue elevado a la dignidad de patriarca, al quedar vacante la sede monofisita patriarcal, el obispo Andreas Akidschian de Alepo (1662-77)[43]. Por mediación del cónsul francés, el sultán le reconoció como patriarca de la nación siria. Su sucesor Ignacio Pedro IV (1677-1702) fue perseguido por mantenerse fiel a la unión, tildado de agente francés y expulsado. Muchos sirios occidentales uniatas volvieron nuevamente al monofisitismo, una parte de ellos pasó a los maronitas, y su número se redujo en el curso del siglo XVIII; en 1768 se contaban en Alepo 150 familias uniatas y en Damasco 50. Sólo en 1783 recibieron en la persona de Ignacio Miguel Garweh un nuevo patriarca (1783-1800). Su elección en 1781, realizada en Mardín por cuatro de los seis obispos jacobitas no fue reconocida por sus adversarios ni por los turcos. Tuvo que renunciar en favor del patriarca jacobita Matías y se retiró al monasterio Scharfeh del Líbano. En 1783 el papa le confirmó como patriarca sirio de Antioquía, cuya sucesión se puede seguir hasta la actualidad.

Como los nestorianos siroorientales estaban divididos en varias zonas de jurisdicción, también los fieles ganados para la unión, los caldeos, formaron varios centros. El patriarcado de los caldeos erigido en Diarbekr a mediados del siglo XVI, bajo Juan Sulaqa, llegó a su fin al retornar Simón XIII (1662-1700) al nestorianismo. El arzobispo José de Amida (Diarbekr), que se convirtió al catolicismo el año 1672, fue nombrado patriarca con el nombre de José I (1681-96)[44], teniendo bajo sus cuidados a unos mil fieles. Su sucesor José II (1696-1713) se designó a sí mismo patriarca de Babilonia y de la nación de los caldeos. Los domi-

---

43. W. DE VRIES, *Dreihundert Jahre syrisch-katholische Kirche*, OstKSt 5 (1956) 137-157.

44. A. LAMPART, *Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I. 1681-96. Patriarch der Chaldäer*, Einsiedeln 1966.

nicos consiguieron mover a abrazar la unión a Juan Hormez, sobrino del patriarca nestoriano Elías XII Denha, muerto en 1778, que había fijado su residencia en el monasterio Rabban Hormuzd, cerca de Mossul. Juan Hormez fue elegido patriarca y nombrado por el papa Pío VI metropolita de Mossul y administrador del patriarcado de Babilonia. La rivalidad entre los dos patriarcados caldeos de Diarbekr y Mossul, cuyos fieles apenas llegaban a dos mil, concluyó en 1834 cuando Juan Hormez fue entronizado como patriarca de Babilonia.

La iglesia nacional maronita del Líbano[45] se mantuvo, desde el V concilio lateranense, firmemente unida a Roma. El envío del jesuita Giambattista Eliano (1578 y 1580) inició una intensa latinización del rito antioqueno, contra la que en vano protestaron varios obispos y monjes. En 1584 el papa Gregorio XIII creó el Colegio maronita de Roma, del que salieron una serie de sabios importantes, entre ellos varios miembros de la familia Assemani (as-Simani), y muchos pastores de almas. En 1606 se introdujo el calendario gregoriano entre los maronitas. En la orden antoniana de san Isaías el patriarca Esteban Ad-Duwaihi (1670-1704), que se había formado en Roma, encontró importantes auxiliares para la estructuración de la vida eclesiástica.

El sínodo celebrado en 1736 en Kesrowan puso fin a las divisiones que se originaron por las elecciones dobles de patriarcas y la recusación de las medidas crecientes de latinización. Bajo la presencia del legado papal Joseph Simon Assemani[46] se aceptaron el concilio de Trento y el Catecismo Romano, que apareció en el año 1786 en traducción árabe. Para la celebración de la eucaristía se prescribieron los ropajes litúrgicos latinos. El papa Benedicto XIV aprobó en 1741 las resoluciones del sínodo. En 1742 el patriarcado se articuló en ocho diócesis con títulos antiguas metrópolis sirias. Pero cinco monjes maronitas se mostraron desacordes con las negociaciones llevadas a cabo en el sínodo y con las manifestaciones papales. Hasta la segunda mitad del siglo XVIII no pudo conseguirse el consenso de la iglesia

45. J.B. CHABOT, *Les listes patriarcales de l'Église Maronite*, París 1938; B. SPULER, *Die Maroniten*, Hdb. der Orientalitik. Sec. 1 VIII/2 (1961) 217-225; P. DIB, *L'Église Maronite*, 2 vol., Beirut 1962; A.S. ATIYA, o.c., 389-423.

46. P. MAHFOUD, *Joseph Simon Assimani et la célébration du concil libanais maronite de 1736*, Roma 1965.

maronita, bajo el gobierno del patriarca José Esteban (1766-92). El seminario levantado por él en Ain-Warka, en 1789, prosiguió la actividad del colegio armenio de Roma, disuelto durante el confusionismo creado con la revolución francesa. El sínodo de Bkerke, del año 1790, contribuyó a la consolidación de la iglesia maronita.

Entre los coptos monofisitas los contactos iniciados por los jesuitas y franciscanos reformados con el patriarca Juan XVI (1676-1718) no obtuvieron éxito alguno[47]. El obispo copto Atanasio de Jerusalén, convertido al catolicismo en 1739, y que se encontraba al lado del patriarca de El Cairo, fue encargado por el papa Benedicto XIV, en 1741, de la dirección de unos dos mil coptos uniatas. Pero como no se desprendió de sus relaciones con la iglesia copta, la congregación de Propaganda nombró vicario general a Justus Maraghi (1744-49), al que siguieron con la misma categoría prefectos de los franciscanos reformados[48]. En 1761 se nombró primer vicario apostólico de El Cairo a Antonio Fulaífil, anteriormente arzobispo copto. Sólo pudo conseguir limitados avances en el camino hacia la unión, pues a los obispos y sacerdotes que por su parte se declaraban dispuestos a la unión se les exigía la repetición *sub conditione* de la ordenación.

Tampoco en Etiopía, tras la paralización definitiva de los resultados conseguidos por los misioneros portugueses a comienzos del siglo XVII[49], pudo echar raíces firmes la unión[50]. Los capuchinos y franciscanos, que en los siguientes decenios se arriesgaron a penetrar en el país del *neghus*, fueron expulsados o murieron como mártires. Fue vana también la tentativa del franciscano Theodor Krump, que, en su calidad de médico del rey (1701-02), intentó ganarse al *neghus* y al *echege* para la unión. El franciscano Liberat Weiss fue condenado en 1716 con sus compa-

---

47. J.P. TROSSEN, *Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome 1676-1718*, Luxemburgo 1948; A. COLOMBO, *Le origini della gerarchia della chiesa copta cattolica nel secolo XVIII*, Roma 1953; G. GIAMBERNARDINI, *I primi copti cattolici*. El Cairo 1958. G. D'ALBANO, *Historia della missione francescana in alto-Egitto-Fungi-Etiopia 1686-1720*, El Cairo 1961.

48. Vease más adelante p. 406ss.

49. Véase antes, p. 337.

50. T. SOMIGLI, *Etiopia francescana nei documenti dei secoli XVII e XVIII*, 2 vol., Quaracchi 1928-48; G. MANFREDI, *I minori osservanti riformati nella prefettura dell'Alto Egitto-Etiopia 1697-1792*, «Studia Orientalia Christiana» 3 (El Cairo 1958) 83-182.

ñeros y murió lapidado. Los franciscanos bohemios fueron expulsados del país después de haber permanecido durante breve tiempo en él. El obispo indígena Tobías Jorge Ghebragzer, consagrado en Roma en 1788, huyó en 1797 a El Cairo.

La unión negociada en el siglo XVI con los cristianos de santo Tomás de la India fue coronada por el éxito, pero se vio desvirtuada a mediados del siglo XVII al surgir la iglesia jacobita bajo el gobierno de *mar* Tomás I[51]. Los cristianos de santo Tomás que siguieron siendo católicos estaban sometidos por una parte a un vicario apostólico bajo la jurisdicción de la congregación de Propaganda, por otra parte al patronato portugués, que se encontraba influenciado por los jesuitas. El vicario apostólico *mar* Alejandro Parampil (1663-94), fue apoyado con éxito por los carmelitas, que llegaron a ser sus sucesores. La división en dos zonas de jurisdicción trajo en el siglo XVIII muchas dificultades, que fueron superadas por la supresión de la orden de los jesuitas en 1773 y la creciente preponderancia de los administradores apostólicos procedentes de la orden carmelita.

A pesar de las tensiones externas e internas, a las que estaban expuestas las uniones concluidas en los siglos XVI, XVII y XVIII, la sede apostólica logró vincular a su causa, en esta época, pequeñas y grandes comunidades de Iglesias orientales. No faltaron los retrocesos y muchas uniones quedaron reducidas a pequeños círculos. La frontera oriental de la iglesia católica cerrada desde la edad media consiguió algunos resquicios. Varios grupos de población de eslavos orientales y meridionales, de maronitas, de cristianos de santo Tomás y otros, se incorporaron al centro romano de la iglesia.

---

51. Véase antes p. 335s.

Sección cuarta

LA PROPAGACIÓN DE LA FE Y EL ABSOLUTISMO EUROPEO

Por Johannes Beckmann, S.M.B.

Profesor de universidad en Friburgo de Suiza

Streit I-XXVI: AMBROSIUS A S. THERESIA, *Bio-bibliographia missionaria ordinis Carm. Disc. 1584-1940,* Roma 1941; CLEMENTE DA TERZORIO, *Le missioni dei minori cappuccini,* I-IV, Roma 1913-38; K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity,* 7 vol., Nueva York-Londres 1937-45, vol. 3-5; S. DELACROIX, *Histoire universelle des missions catholiques* II, París 1957; *Historia missionum Ordinis Fratrum Minorum* I-III, Roma 1967-68; N. KOWALSKY, *Stand der kath. Missionen um das Jahr 1765 an Hand der Übersicht des Propaganda-Sekretärs, Stefano Borgia, aus dem Jahre 1773,* Beckenried 1957; L. LEMMENS, *Gesch. Der Franziskanermissionen,* Münster 1929; A. MULDERS, *Missionsgeschichte,* Ratisbona 1960; A. DA SILVA REGO, *O ultramar português no Sécolo XVIII,* Lisboa 1967.

XV. LA PROPAGACIÓN DE LA FE EN AMÉRICA

FUENTES: F. AJOFRÍN, *Diario del viaje que por orden de la sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América septentrional en el siglo XVIII,* 2 vol., Madrid 1958-59; F.J. ALEGRE, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España* I-IV, Roma 1956-60; D. BASALENQUE, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán,* México 1963; A. DE EGAÑA, *Monumenta Peruana* I-IV, Roma 1954-66; F.J. HERNÁEZ, *Colección de bulas y breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas,* 2 vol., Bruselas 1879-95; O. MAAS, *Las órdenes religiosas de España y la colonización de América en la segunda parte del siglo XVIII,* 2 vol., Barcelona 1918-29; F. ZUBILLAGA, *Monumenta Mexicana* I-III, Roma 1959-68.

BIBLIOGRAFÍA: L. DE ASPURZ, *La aportación extranjera a las misiones españolas del patronato regio,* Madrid 1946; A. ASTRAÍN, *Historia de la*

Compañía de Jesús en la Asistencia de España I-VII, Madrid 1902-25; P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid 1960; M. CUEVAS, *Historia de la iglesia en México* I-V, El Paso 1928; A. DE EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio sur*, Madrid 1966; N.M. FARRISS, *Crown and Clergy in Colonial México 1759-1821. The Crisis of ecclesiastical Privilege*, Londres 1968; R. KONETZKE, *Süd- und Mittelamerika* (Fischer-Weltgeschichte 22), Frankfort 1965; P. DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835*, I: Época del Real Patronato, 1493-1800, Roma-Caracas 1959; A. YBOT LEÓN, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias* I, Barcelona 1954, II, ibid. 1962; L. LOPETEGUI - F. ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América española. México, América Central, Antillas*, Madrid 1965; R. RICARD, *La «conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendicants en Nouvelle Espagne de 1523-24 a 1572*, París 1933; G. ARCILA ROBLEDO, *La orden franciscana en la América Meridional*, Roma 1948; J. SPECKER, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jh. mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*, Beckenried 1953; R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú* I, Lima 1953, II, Burgos 1959.

El anquilosamiento del espíritu misional y el ocaso de las misiones

Frente al evidente retroceso del espíritu misional de los siglos XVII y XVIII se encuentran múltiples y con frecuencia heroicos hechos de actividad misionera. Este hecho muestra claramente que la historia de la propagación de la fe en América no presenta una línea de desarrollo simple y transparente, sino que es de naturaleza muy compleja. El lento anquilosamiento del espíritu misional, con sus correspondientes consecuencias, se remonta a los acontecimientos del siglo XVI, que es preciso mencionar aquí por lo menos en forma breve para comprender y evaluar en su justo alcance los acontecimientos del siglo XVII y XVIII.

Fue de decisiva importancia la larga disputa entre Pío V († 1572) y Felipe II († 1598) en torno a la gigantesca Iglesia que surgía en el nuevo mundo. Felipe II exigió la creación de un *patriarcado de las Indias*, que debería coexistir junto a la iglesia romana como una iglesia más o menos autónoma. El patriarca sería nombrado por el rey y residiría en Madrid. Esta exigencia fue rechazada enérgicamente por Pío V, así como la otra forma

más suavizada de un *vicariato real* para los territorios de ultramar, contra el que la recién fundada congregación de Propaganda se expresó posteriormente, en 1634 y 1643[1]. Pío V buscó, por su parte, nuevas vías para reivindicar las reclamaciones papales y la influencia papal en la América española. A propuesta y con la colaboración del general de la Compañía de Jesús, Francisco de Borja, fundó en 1568 una congregación de cardenales para los asuntos eclesiástico-religiosos en los territorios de ultramar, que correspondía en su orientación y en sus objetivos a la congregación de Propaganda, organizada ya en forma definitiva en 1622, pero que todavía no se había desarrollado ni tenía consistencia[2]. Después Pío V, mediante el envío de un nuncio, trató en vano de desbaratar las maquinaciones de la corona española y finalmente mediante visitadores papales, que eran generalmente jesuitas españoles o hispanófilos, trató de obtener conocimientos exactos sobre la situación de los países americanos[3].

Después que el papa agotó todos los medios para subordinar oficialmente la iglesia americana a la jurisdicción papal, trató al fin de influir en sentido eclesiástico mediante cartas y breves sobre las personas que disponían de mayor poder en el nuevo mundo[4]. Pero Pío V apenas podía sospechar que a partir de 1568 todos sus esfuerzos serían vanos, porque en este año tuvo lugar un acontecimiento, que, como comprobamos en la actualidad, fue de importancia esencial, decisiva, para el desarrollo de la iglesia en América: la junta magna de Madrid del año 1568[5].

---

1. P. DE LETURIA, *El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda*, «Relaciones» I 101-152.

2. L. LOPETEGUI, *San Francisco de Borja y el plan misional de San Pío V. Primeros pasos de una Congregación de Propaganda Fide*, AHSI 11 (1942) 1-26.

3. P. BORGES, *La Nunciatura Indiana. Un intento de intervención directa en Indias bajo Felipe II, 1566-88*, MH 19 (1962) 169-227; id., *La Santa Sede y América en el siglo XVI*, «Estudios Americanos» 21 (Sevilla 1961) 141-168 (menciona 14 cartas de América procedentes de los años 1513-70, en las que se solicita urgentemente un representante del papa); A. DE EGAÑA, *La teoría del Regio Vicariato español de Indias*, Roma 1958; J. WICKI, *Nuovi documenti attorno ai piani missionari di Pio V nel 1568*, AHSI 57 (1968) 408-417 (publica las listas de los grupos de visitadores ya determinados).

4. M. MONICA, *La gran controversia del siglo XVI acerca del dominio español sobre América*, Madrid 1952, 249s, por ejemplo el breve de Pío V a Francisco de Toledo. Cf. asimismo Card. GRENTE, *Le pape des grands combats, Saint Pie V*, París 1956, 189ss 199ss.

5. M. MONICA, o.c., 197-240; P. DE LETURIA, *Misiones hispanoamericanas según la Junta de 1568:* Relaciones I 205-231. Para enjuiciar la Junta y sus acciones me parecen asimismo ilustrativos los siguientes puntos. En 1566 falleció Las Casas, que hasta su

La junta magna, que aparte los miembros electos del consejo de Castilla comprendía a todos los miembros del consejo de las Indias y a otras personalidades, habría de conseguir, según las intenciones de Felipe II, sobre todo dos objetivos: primero, estructurar de tal manera el derecho de patronato, que quedara excluida para siempre cualquier influencia de Roma. Hasta entonces el patronato se había limitado más o menos a la organización externa de la Iglesia, a la creación y delimitación de diócesis, a la renovación de obispos y de dignatarios eclesiásticos (canónigos). Pero desde ahora debería extenderse hasta los últimos representantes del clero (párrocos del clero secular y regular) y además debería abarcar todos los asuntos eclesiásticos; segundo, desplazar a la iglesia india en formación y contribuir a que se impusiera una Iglesia de sello marcadamente español.

La ejecución de las resoluciones de la junta magna se encomendó al virrey de Perú, Francisco de Toledo, recientemente nombrado para este cargo[6], que no sólo asistió a las diferentes sesiones de la junta, sino que además fue provisto de una serie de instrucciones secretas. Seguramente fue una estrategia de Felipe II elegir a un amigo personal del general de los jesuitas, Francisco de Borja, para la ejecución de sus planes y al mismo tiempo cumplir los repetidos ruegos de éste y autorizar la primera gran expedición de 24 padres jesuitas de Sudamérica, que constituían los prolegómenos de la gran actividad misionera de la orden en Iberoamérica[7].

Ciertamente Felipe II dio a su virrey valiosas instrucciones misioneras, pero de tal manera que fuera el rey o las instancias estatales los auténticos garantes de la conversión de los indios,

---

muerte fue un campeón inconmovible en favor de la libertad de los indios. Los partidarios de sus ideas en España, en especial los profesores de Salamanca, carecían de influencia política, y además Felipe II actuó contra ellos nombrando teólogo a su confesor, Diego de Chaves. Resumiendo, R. Ricard afirmaba en una conferencia en 1966: «Sobre todo a partir de Felipe II, y más todavía a partir de la instalación de los Borbones en el trono de España, en 1700, el progreso del espíritu regalista hizo del patronato un instrumento de avasallamiento para la Iglesia de las Indias» (La «Conquête spirituelle du Mexique» revue après trente ans: *La Découverte de l'Amérique. Esquisse d'une synthèse,* París 1968, 231).

6. R. Levillier, *Don Francisco de Toledo, Virrey del Perú, Supremo organizador del Perú, su vida, su obra (1515-82),* 4 vol., Madrid 1929-40.

7. Algunos años antes precedió sin embargo la misión de Florida, que era bastante modesta, cf. F. Zubillaga, *La Florida. La misión jesuítica (1566-72),* Roma 1941. En 1572 siguieron las primeras expediciones de los jesuitas a México.

y los actuales misioneros del clero secular y regular tan sólo los órganos ejecutivos[8].

Al igual que para todas las leyes españolas de ultramar también para la ejecución del derecho de patronato hasta en sus últimas ramificaciones se requería un tiempo determinado de compromisos y soluciones transitorias. El rey y el consejo de las Indias encontraron en el transcurso del siglo XVII y XVIII una decisiva ayuda tanto en los teólogos como en los juristas. Ya en 1600 el franciscano Miguel Agia, misionero de Guatemala, publicó su obra fundamental sobre la necesidad e importancia del brazo secular para la labor misional[9], obra, que tuvo su aplicación práctica en los tres dictámenes sobre el trabajo forzado de los indios (1604)[10]. Entre los agustinos, el obispo de Santiago de Chile, Gaspar de Villaroel, trazó la línea que va del derecho de patronato al regalismo en su amplia obra *Gobierno eclesiástico* pacífico, publicada por vez primera en 1656 y reeditada en 1738. De todas formas, en esta obra intentaba Villarroel desvirtuar las tensiones existentes entre la Iglesia y el Estado en América[11]. Un defensor extremado del regalismo fue, hacia fines del siglo XVIII, el carmelita José Antonio de san Alberto, primero obispo de Tucumán (Córdoba) y más tarde arzobispo de La Plata. Junto con su carta pastoral de mentalidad legalista, publicó en 1786 una obra que fue conocida con el nombre de *Catecismo Real*[12]. El culto jesuita Pedro Murillo Velarde resumió el derecho regalista de la Iglesia en su obra en dos volúmenes, con más

8. Los jesuitas, amigos del virrey, llegaron a percibir también este hecho. Cuando, en 1577, en la ciudad misional de Potosí, de acuerdo con las necesidades de la pastoral y de las misiones, fundaron un establecimiento sin autorización del virrey, tuvieron que abandonarlo por orden del mismo. A. DE EGAÑA, *Monumenta Peruana* II 476-484 542-554 558-569; R. VARGAS UGARTE, o.c., I 141.

9. Streit I 116.

10. Ibid., 125. Cf. la evaluación de la nueva edición crítica, Sevilla 1947: «Hisp. Am. Hist. Rev.» (1947) 300-304.

11. Streit 233s 421; A.J. GONZÁLEZ ZUMARIAGA, *Problemas del patronato indiano a través del «Govierno Eclesiástico Pacífico» de Fr. Gaspar de Villaroel*, Vitoria 1961; J. LÓPEZ ORTIZ, *El regalismo indiano en el Govierno eclesiástico pacífico de Don Fr. Gaspar de Villaroel*. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid 1947. (G. de Villaroel nació en Quito en 1587 y murió en 1665, siendo obispo de Buenos Aires.)

12. El título original decía *Instrucción donde por lecciones, preguntas y respuestas se enseñan a los niños y niñas las obligaciones más principales que un vasallo debe a su rey y señor*. R. ESQUERRA, *La crítica sobre América en el siglo XVIII*, «Revista de Indias» 22 (1962) 246ss.

de mil páginas, *Cursus juris canonici hispani et indici*, publicada en 1743 [13]. Su hermano en religión Diego de Avendaño tomó una posición más reservada en su enciclopedia para la pastoral misional *Thesaurus Indicus, seu Generalis Instructor pro regimine conscientiae, in iis quae ad Indias spectant* (Amberes 1668) [14].

Pero no eran los teólogos y canonistas los que habrían de ejercer una influencia decisiva sobre la ulterior evolución del derecho de patronato, sino sobre todo los juristas de la corona. Entre éstos se contaban junto a Pedro Fresso en Lima [15] Antonio José Álvarez de Abreu [16], Antonio Joaquín Ribadeneyra y Barrientos en México [17], y sobre todo Juan de Solórzano Pereira (1575-1655). Solórzano había sido profesor en Salamanca, luego auditor en Lima y a su retorno a España fue miembro del Consejo de Indias. En 1629 apareció el primer volumen del *De indiarum jure*, en 1639 el segundo [18]. La obra es continuación y desarrollo rectilíneo de las ideas básicas del gran adversario de Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda y determinó durante más de dos siglos las relaciones entre Estado e Iglesia en el sentido del derecho estatal español. Condenada por Roma en 1642, la obra fue puesta en el índice [19]. Pero como la decisión de Roma no fue reconocida por el consejo de Indias, no tuvo validez alguna en España y en América [20].

La teoría y la práctica condujeron paulatinamente a una amplia legislación que iba restringiendo cada vez más la actividad de

---

13. Streit I 439.

14. Ibid. 268s con amplios complementos procedentes del año 1675 (ibid. 283) y 1686 (ibid. 307s). Cf. P. DE LETURIA, *Misioneros extranjeros en Indias según Diego de Avendaño:* Relaciones I (453-467) y A. DE ENGAÑA, *El P. Diego de Avendaño y las tesis teocrática «Papa, dominus orbis»*, AHSI XVIII (1949) 195-225.

15. *De regio patronatu indiano* 1671, 1679; Streit I 287s. La obra fue puesta en el índice el año 1688.

16. *Victima real legal*, Madrid 1726; Streit I 379.

17. *Manual compendio de el regio Patronato Indiano*, Madrid 1755; Streit I 470.

18. Streit I 191 262. En 1648 apareció la traducción española bajo el título *Política Indiana* (ibid. 217s), de la que se hizo en 1776 la cuarta edición (ibid. 528), mientras que de la latina se hizo la tercera en 1777 (ibid. 529s). Cf. F.J. DE AYALA, *Ideas Canónicas de Juan de Solórzano. El Tratado «De Indiarum Iure» y su inclusión en el Índice*, «Anuario de Estudios Americanos» 4 (Sevilla 1947) 579-614; A. DE EGAÑA, *La función misionera del poder civil según Juan de Solórzano Pereira (1575-1654)*, StMis 6 (Roma 1951) 69-113; id., *La teoría del Regio Vicariato Español*, Roma 1958, 106-173.

19. P. DE LETURIA, *Antonio Lelio de Fermo y la condenación del «De Indiarum Iure» de Solórzano Pereira*, Relaciones I 335-408.

20. En la América española de hecho casi nadie se enteró de la condena romana. La obra fue utilizada por las autoridades civiles y eclesiásticas como manual básico.

la Iglesia. La codificación definitiva (1791) en la *recopilación de leyes de los reynos de las Indias*[21] era, por decirlo así, la conclusión que el IV concilio provincial de México de 1771 había establecido ya, desde el punto de vista eclesiástico, siguiendo exactamente las instrucciones del consejo de Indias[22].

El regalismo o el absolutismo estatal fue en el siglo XVII y XVIII uno de los impedimentos más graves para el desarrollo misionero de la Iglesia americana. El hecho de que — prescindiendo de las bulas papales de nombramientos para obispos y privilegios aislados —, quedara descartada toda influencia de Roma, actuó en forma paralizante y opresora sobre toda la obra misionera[23]. Por ejemplo la vida del apóstol de California, el franciscano Junípero Serra y algunos documentos no impresos permiten conocer hasta qué punto fue negativo para las misiones de la iglesia el absolutismo estatal[24].

En los documentos impresos no se podía mencionar nada de esto. Por ello, la biografía compuesta por el compañero y sucesor de Serra, Francesc Palou (1787) sólo habla de los aspectos favorables de la colaboración entre Iglesia y Estado o de la necesidad de protección militar de los centros misioneros tanto en México como en California[25].

21. Especialmente en el lib. I, título 8: Del Patronazgo real de las Indias. Cf. F.J. DE AYALA, *Iglesia y Estado en las Leyes de Indias*, «Estudios Americanos» 1 (1948-49) 417-460; R. GÓMEZ HOYO, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*, Madrid 1961.

22. M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Estudios para la Historia del Regalismo Español*, I: El Concilio IV Provincial Mejicano, Sevilla 1939 (de «Anales de la Universidad Hispalense» I y II).

23. G. DESDEVISES DU DEZERT, *L'Église Espagnole des Indes à la fin du XVIII^{e} siècle*, «Revue Hispanique» 39 (1917) 112-293. Valiéndose de numerosos documentos del archivo de Indias, el autor prueba, por ejemplo, que todos los concilios provinciales estuvieran determinados por instrucciones reales, hasta en sus más mínimos detalles (ibid. 115-220), las grandes complicaciones que en el nombramiento de párrocos presentaban las autoridades locales (172s), que los visitadores de las órdenes eran nombrados por el consejo de Indias en España (221), etc. Cf. asimismo ALLUTO DE LA HERA, *El regalismo borbónico en su proyección indiana*, Madrid 1963.

24. M. GEIGER, *The Life and Times of Fray Junípero Serra OFM*, 2 vol., Washington 1959. En II 329ss se halla un ejemplo de cómo era dificultada la labor misional por la burocracia. Se tardaron cuatro años hasta que el poder extendido en Roma para la administración de la confirmación recorriera cada una de las instancias de España y Méjico, y otros tres años para que las instancias inferiores aceptaran todas las firmas y sellos. El poder extendido en 1774 para 10 años, Serra sólo pudo utilizarlo durante 3 años.

25. Cf. en especial las traducciones inglesas con las valiosas notas de M. GEIGER, *Palou's Life of Fray Junipero Serra*, Washington 1955. Sin esta orientación nacional difícilmente hubiera conseguido Palou los necesarios permisos civiles y eclesiásticos para la impresión.

Si el regalismo fue ya un grave perjuicio de los intereses religiosos en los países americanos, la situación se convirtió en catastrófica debido al brutal esfuerzo por impedir la existencia de una Iglesia india. De hecho los misioneros, y sobre todo los franciscanos, soñaban con una iglesia india y no con una iglesia según el modelo español, ya desde los primeros tiempos de la predicación de la fe[26] aun cuando no tenían plena conciencia ni de los objetivos ni de los medios[27].

Varios rasgos negativos, que se destacaron claramente después de la junta, muestran cómo la junta magna de 1568 impidió la formación de una Iglesia indígena. En primer lugar se encuentra la supresión de todas las publicaciones sobre la propagación de la fe, en las que se resaltaban las grandes facultades y buenas cualidades de los indios. De entre los escritos franciscanos se puede mencionar *Motolinia* (Toribio de Benavente), *Historia de los indios de la Nueva España,* una fuente fundamental, que descubrió por primera vez el historiador mexicano J. García Icazbalceta y que editó en 1858[28], *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta, descubierta por el mismo investigador e impresa en 1870[29], y, como una de las más importantes, la obra vital del sabio Bernardino de Sahagún. En su tiempo sólo se publicó uno de sus cuatro trabajos, *Psalmodia christiana* (México 1583), mientras que los manuscritos de otras obras, especialmente de su amplia *Historia general de las cosas de Nueva España,* fue secuestrada y enviada a España para su revisión; desapareció luego en los archivos estatales y no volvió a descubrirse hasta el siglo XIX[30].

Mientras el dominico Bartolomé de las Casas podía publicar todavía en 1552 una serie de escritos, entre ellos la virulenta *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* sus otras obras, sobre todo la amplia *Historia general de las Indias,* tuvieron que

---

26. R. RICARD, *La «Conquête spirituelle».* Sólo las impresionantes listas (p. 345-352) de las obras editadas en los idiomas de los indios muestran claramente esta orientación: P. BORGES, *Métodos.*

27. J.L. PHELAN, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604),* Berkeley-Los Ángeles 1956, que subraya los rasgos escatológico-utópicos en la obra de los franciscanos de México.

28. Streit III 581.

29. Ibid. 605-607. 30. Ibid. II 216-222.

esperar hasta el siglo XIX y XX para su publicación[31]. No tuvo mejor suerte su hermano en religión Diego Durán con su *Historia de las Indias de Nueva España,* terminada en 1581[32]. Las circunstancias de Méjico se repetían en otros países, sobre todo en Perú y Colombia.

La obra del franciscano Pedro Aguado, el primer cronista de Colombia, que hasta el siglo XX no fue conocido por el gran público, ha recibido nueva luz gracias al historiador colombiano Juan Friede mediante comparación de manuscritos y se han podido descubrir los principios de que partía la censura estatal (anteriormente debía pasarse por la censura eclesiástica)[33]. Estos principios eran los siguientes: 1. Todo lo que desvirtuara la buena fama de la conquista o de los conquistadores debía suprimirse; 2. Al tratarse de las misiones debían eliminarse todas las referencias a conflictos, sobre todo con las autoridades estatales; 3. Los indios se deben presentar como una raza humana degradada, sin cultura[34]. Los autores, e incluso los cronistas de las órdenes religiosas que querían obtener el permiso necesario de publicación, debían regirse por estas leyes no escritas, pero observadas.

La discriminación de los indios practicada según J. Friede por los censores estatales muestra claramente que afectaba a un punto esencial para la estructuración de una iglesia india: la formación de un clero indígena[35]. Es cierto que el concilio de México de 1555 había prohibido la ordenación de indios, pero en un contexto muy general (en el que se incluía a los moros, mestizos y mulatos)[36], mientras que en el III concilio de Lima (1567-68) la prohibición se refirió exclusivamente a los indios recién convertidos[37].

---

31. Ibid. II 27-32. 32. Ibid. II 226.

33. *La Censura Española del Siglo XVI y los libros de Historia de América,* «Revista de Historia de América» 47 (México 1959) 45-94.

34. Aguado describió la importante raza de los indios muiscas, y según indica en el índice, había previsto dedicarles 28 capítulos (o.c., 88-90), pero todos ellos fueron suprimidos por la censura a causa de las razones ya mencionadas.

35. J. SPECKER, *Der einheimische Klerus in Spanisch-America im 16. Jh. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden:* J. BECKMANN, *Der einheimische Klerus im Gesch. und Gegenwart* (Festschr. L. Kilger), Beckenried 1950, 73-97; A. POTT, *Das Weihehindernis für Indianer im 3. Konzil von Lima:* NZM 12 (1956) 108-118.

36. J. SPECKER, o.c., 78s.

37. «Sentit sancta Synodus, et ita servandum statuit, hos noviter ad fidem conversos, hoc tempore non debere aliquo ordine initiari » R. VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses (1551-1772)* I, Lima 1951, 192.

Según el texto conciliar, la prohibición de ordenar indios parecía una medida provisional *(hoc tempore)*. De hecho, sin embargo, se prolongaría hasta el siglo XVIII. Los franciscanos pudieron experimentar esta medida en su colegio de Tlatelolco (México), que había sido fundado por el obispo Zumárraga en 1536, en primer lugar para la formación del clero indígena. El partido de los que se oponían a los indios, compuesto por laicos, sacerdotes seculares y religiosos —incluso entre los franciscanos—, mantuvo gran supremacía, y al cabo de 60 años no hacía ya sino vegetar una escuela anteriormente tan floreciente [38]. La misma experiencia tuvieron que padecer también los jesuitas, que actuaban en el país desde 1572. Bajo la dirección espiritual de Juan de Tobar, nacido en México, trataron de obtener del general permiso para fundar un colegio donde se formaran los sacerdotes indios. Después de 15 años de esfuerzos, al fin quedó definitivamente rechazado el proyecto [39]. La última decisión tomada por el general Claudio Acquaviva se inspiraba en las directrices de la junta de 1568 [40].

Produjeron una grave agitación en este sentido los esfuerzos de la congregación de Propaganda o de su primer secretario Francesco Ingoli, que por medio de cartas y solicitudes dirigidas a los papas, cardenales y generales de las órdenes religiosas defendió con razones convincentes la necesidad de ordenar como sacerdotes a los indios de América, pero ni los papas pudieron doblegar el poder del consejo de Indias [41].

---

38. R. RICARD, *La «Conquête spirituelle»*, 260-284.

39. Además de las diferentes indicaciones en los *Monumenta Mexicana* (I-IV) y en F.J. ALEGRE o.c., cf. el complejo estudio de J. LAFAYE, *Une lettre inédite du XVI^e siècle, relative aux collèges indiens de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne*, «Annales de la Faculté des lettres et Sciencies humaines d'Aix», t. 38 (2.º fascículo), Gap 1964, 9-21 (en 19-21 se encuentra la carta de Pedro Díaz del 21 de junio de 1592 al general de la Compañía de Jesús).

40. Clara y abiertamente lo había visto Juan de Tobar, al escribir: «se perdieron las mejores ocasiones que jamás tendremos moralmente hablando» F.J. ALEGRE o.c., I 546). Por eso quedó básicamente descartada también la formación del clero indígena en Paraguay.

41. J. METZLER, *Francesco Ingoli und die Indianerweihen*, NZM 25 (1969), 262-272. Con cuanta agudeza observó también Ingoli, lo muestra su compendioso juicio de 1638 dirigido al general de la orden de los agustinos: «Si los religiosos españoles no ordenan a ningún indio, en ambas Indias la Iglesia seguirá siendo un niño pequeño y nunca se fortalecerá interiormente» (o.c.,) R. RICARD, que presenta estos hechos en una conferencia de 1966 para aclarar cada una de las explicaciones de su obra clásica de 1933. (La *Conquête spirituelle du Mexique revue après trente ans: La Découverte*

Este regalismo de Felipe II no estaba inspirado por tendencias antieclesiásticas. Estaba profundamente convencido de su misión divina, que creía poseer precisamente para la edificación de la iglesia americana. Los obispos propuestos por él eran en general hombres formados, piadosos y apostólicos, al igual que los visitadores de las órdenes religiosas. Apoyó la fundación de iglesias y monasterios, hospitales y escuelas, y también la acción misionera entre los indios. Además trató de fomentar en todas partes el respeto y la veneración de la santa sede y de los papas. Así podemos contemplar el paradójico fenómeno de que en ninguna parte era tan grande la veneración al papa como en los países americanos, donde prácticamente quedaba descartada toda influencia papal[42]. Pío V tenía gran empeño en la ejecución de los decretos del concilio de Trento. Con el propósito de distraerle de sus pretensiones respecto de la Iglesia americana, Felipe II, mediante una ordenanza del 12 de junio de 1564, disponía la pronta ejecución de los decretos tridentinos, el arzobispo Alonso de Montúfar convocaba para 1565 el II concilio de México, que habría de promulgar, acomodar y confirmar nuevamente dicho concilio. Respecto de Sudamérica el III concilio de Lima de 1567-68[43] sirvió para el mismo fin.

El concilio de Trento tuvo ciertamente una importancia decisiva para la Iglesia en Europa, pero había de influir como

---

de l'Amérique. Esquisse d'une synthèse, París 1968, 236), trata de dar alguna explicación a esta actitud contraria al clero indígena. Como motivos menciona: la total extrañeza de las razas y culturas indias para los españoles y también cierto temor ante un *Lutero* que pudiera surgir de una *iglesia india.* Existe en absoluto la posibilidad de que estas razones tuvieran cierto peso en pequeños círculos, pero lo decisivo para la corona fueron los puntos de vista políticos y económicos. Se rechazó una Iglesia india, como lo ve también con precisión R. RICARD (o.c., 235s), en parte porque con la autonomía eclesiástica existía asimismo el peligro de una independización política, y también porque la casta de los conquistadores españoles, así como sus sucesores, despreciaban el trabajo corporal de tal manera que creían no poder subsistir sin esclavos, o sin el trabajo forzado de los indios. Las Casas y Mendieta captaron agudamente esta situación. Cf. a este respecto R. KONETZKE. *Einige Grundzüge der geschichtlichen Besonderheit Lateinamerikas in der westlichen Hemisphäre,* HZ 204 (Munich 1957); en especial sobre la repugnancia al trabajo, p. 29ss.

42. Así ilustra, por ejemplo A. YBOT LEÓN, precisamente el capítulo sobre el patriarcado de las Indias, que de acuerdo con las intenciones de los soberanos españoles debería privar al papado de todo poder, incluso externamente, con las efigies de 12 papas, desde León X hasta Pío V (c.c., II 1-23).

43. J. SPECKER, *Die Missionsmethode* 36s. La amplia y detallada acogida de las disposiciones tridentinas provocaron a continuación los grandes concilios de Lima 1583 y Méjico 1585.

una espada de dos filos sobre la Iglesia india en formación. Prescindiendo totalmente del hecho de que América, debido a las medidas de Carlos V y Felipe II, y a pesar de todos los esfuerzos de algunos obispos, no estuvo representada en Trento y sus problemas jamás llegaron a expresarse en parte alguna [44], las tendencias centralistas que empezaban a formarse actuaron en forma inhibitoria y finalmente funesta [45]. El inconveniente más grave fue la interrupción del desarrollo orgánico de la Iglesia india que se iniciaba entonces; se abandonaron con sorprendente rapidez las primitivas ideas directrices misionales. La primera generación de los misioneros tenía a la vista el ejemplo de la Iglesia primitiva; transmitieron desde muy pronto a sus cristianos la doctrina acerca de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo [46]. La predicación de la fe estaba intensamente enraizada en el Sagrada Escritura y en las doctrinas de los padres [47]. La expresión *teología indiana* demuestra que la doctrina de fe estaba especialmente orientada a la capacidad de comprensión de los indios [48]. Por *teología indiana* se entendía en el siglo XVI los manuales y tratados escritos en lengua indígena. Esta actitud mental va desapareciendo cada vez más después del siglo XVI, desplazada por una orientación puramente española, por ejemplo mediante la traduc-

44. P. DE LETURIA, *Perchè la nascente chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento?*, Relaciones I 495-509. F. MATEOS, *Ecos de América en Trento*, «Revista de Indias» VI (1945) 559-605.

45. Sobre las repercusiones de las disposiciones del concilio de Trento en América, MH 26 (1969) 129-207.

46. Además de la *Doctrina* de Pedro de Córdoba hay que mencionar aquí sobre todo las obras del primer obispo de México, Juan de Zumárraga. Cf. J. BECKMANN, sobre la educación de los cristianos para un sentido eclesial en la joven Iglesia de México: *Novella Ecclesiae Germina* (Nimega 1963) 45-60; P. BORGES, *Métodos* 31-44.

47. J. SPECKER, *Die Einschätzung der Heiligen Schrift in den spanisch-amerikanischen Missionen;* J. BECKMANN, *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Beckenried 1966, 37-71. Respecto de la atención concedida a los padres cf. por ejemplo A. ETCHEGARAY, *Saint Augustin et le contenu de la catechèse pré-tridentine en Amérique latine*, RevEAug 11 (París 1965) 277-290.

48. Así llamaba Dom. de Vico, compañero de B. de Las Casas, a algunos pequeños tomos escritos en un idioma indio de Guatemala. Streit II 325: así tituló también el franciscano Franc. Maldonado su tratado religioso en tres idiomas de Guatemala (hasta su muerte fueron 13 volúmenes) *Teología indiana muy útil a los ministros evangélicos de aquellas provincias, y muy provechosa a los neófitos* (BERISTAIN DE SOUZA, *Bibliotheca Americana Septentrionalis*, III, México [1947] 178). Uno de los más bellos ejemplos de acomodación juiciosa y de gran tacto son los sermones de los primeros franciscanos de México transmitidos en texto azteca por Sahagún. W. LEHMANN - K. KUTSCHER, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensboten in Mexico 1524*, Stuttgart 1949.

ción de catecismos europeos (como el de Bellarmino) y por el retroceso en la utilización de la Sagrada Escritura y de los padres[49].

En el fuero externo, la ejecución de los decretos tridentinos sobre la pastoral de las órdenes religiosas y su relación con los obispos tuvo consecuencias devastadoras, especialmente porque ambas partes, obispos y órdenes religiosas, tenían razón hasta cierto punto. En favor de los obispos hablaban los decretos tridentinos, aunque al establecerlos nadie tuvo en cuenta las circunstancias especiales de las misiones; en favor de las órdenes mendicantes hablaban las experiencias de la práctica misionera y las enormes distancias respecto de las sedes episcopales[50]. Era evidente para todos que al aumentar el número de sacerdotes seculares, la pastoral ordinaria española sería incumbencia de ellos. Pero eran diferentes las circunstancias en las *doctrinas* (= estaciones misionales) de los indios muchas veces alejadas y de enorme extensión. Su creación y estructuración fue casi siempre obra de las órdenes mendicantes, que ejercían su ministerio sacerdotal en virtud de privilegios papales, sobre todo gracias a la bula de Adriano VI (1522), llamada en forma abreviada *Omnímoda*[51]. Estos privilegios fueron confirmados constantemente por los papas posteriores, incluso en 1567 por Pío V.

Al aumentar el número de los sacerdotes seculares desde la segunda mitad del siglo XVI, gracias a los esfuerzos de los obispos, pasaron a ocupar los puestos de las canongías y parroquias, hasta ahora administradas por los misioneros y el clero secular fue adentrándose cada vez más en las *doctrinas* de los indios ya perfectamente estructuradas. La cesión de las *doctrinas*

---

49. En este contexto debe verse también la historia de la inquisición en cada uno de los países. Mientras que al principio se nombraron inquisidores aislados para determinados países y épocas, como órganos de la inquisición española, hacia finales del siglo XVI se llegó a la organización de tribunales de la inquisición autónomos y ampliados: en 1569 en Lima, en 1571 en México y en 1610 en Cartagena. Ejercían la vigilancia sobre la fe y las costumbres no sólo de los españoles, sino también muy pronto de los indios, que, por ejemplo en México estuvieron sometidos ya en 1573 a la inquisición. Cf. las diversas ediciones de fuentes e historias de J. TORIBIO MEDINA. En Brasil no se constituyó un tribunal propiamente dicho, sino que la corona portuguesa determinó en cada ocasión comisarios de la inquisición para los casos aislados. Para México ver asimismo LOPETEGUI-ZUBILLAGA, *Historia* 438-447.

50. J. SPECKER, *Die Missionsmethode* 25-29; P. BORGES, *Métodos* passim.

51. P. TORRES, *La bula «Omnimoda» de Adriano VI* (9-5-1522) Madrid 1946.

a los sacerdotes seculares se inició ya en el siglo XVI. A pesar de la resistencia de varias órdenes religiosas, al principio el cambio se efectuó sin grandes inconvenientes, especialmente teniendo en cuenta que se exigió asimismo a los sacerdotes conocimiento de la lengua indígena y capacidad para servir en las *doctrinas*. Pero después de los grandes concilios de Lima y de México se inició la entrega a gran escala, al clero secular, de las *doctrinas* y los primeros misioneros con toda su experiencia y sus conocimientos de idiomas, fueron desplazados a los grandes conventos urbanos.

En el siglo XVII se hicieron ya evidentes los grandes inconvenientes de este procedimiento. En este sentido tuvo consecuencias funestas el proceder del obispo Juan de Palafox y Mendoza (1600-59), desde 1639 obispo de Puebla y visitador general de México (en 1642 Virrey de México hasta la llegada del recién nombrado; a continuación renunció al arzobispado de México y regresó a España en 1646, donde murió siendo obispo de Osma). Apenas llegado a México, dirigió ya un escrito de acusación al rey contra los franciscanos (1640) a causa de jurisdicciones erróneamente arrogadas. En el mismo año publicó su primera carta pastoral al clero de Puebla, en la que subrayaba el derecho del clero secular a la pastoral total; en 1642 dirigió en contra del dominico Luis de Orduña un escrito de defensa al rey. En virtud de los poderes episcopales muy pronto todas las *doctrinas* de los franciscanos de la diócesis de Puebla pasaron a manos del clero secular. Otros obispos de México y Sudamérica siguieron este ejemplo. De este modo Palafox infligió a la Iglesia americana el más grave de los daños, que después no pudo ya ser reparado [52]. Esto resulta claro, si se observa que las órdenes mendicantes, especialmente los franciscanos, mantenían pequeños conventos de 3 a 5 padres en las *doctrinas*, en las que tenían que cuidarse muchas veces de más de 20 000 indios. De entre estos padres sólo uno, el *doctrinero*, recibía ayuda económica del Estado, mientras que los demás vivían del apoyo de los indios. Los sacerdotes

---

52. F. SÁNCHEZ-CASTAÑER, *Don Juan de Palafox, Virrey de Nueva España*, Zaragoza 1964, 67-72 (*Las doctrinas o parroquias rurales*); id., detallada introducción a la nueva edición de las obras de JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA, *Tratados Mejicanos*, 2 vol. Madrid 1968; L. LOPETEGUI - F. ZUBILLAGA, *Historia* 729-732.

seculares utilizaron ciertamente los conventos como casas parroquiales, pero sin poder prestar ningún género de ayuda[53].

Las disputas del obispo con los jesuitas, que hallaron eco en todo el mundo, se referían a cuestiones de jurisdicción, pero en primer lugar se trataba de la cuestión del décimo eclesiástico, que el obispo trataba de imponer también a los bienes de la misión[54].

A la luz de los decretos tridentinos de reforma y del absolutismo estatal español, Palafox actuó correctamente. Personalmente sintió gran aprecio por los indios y sus cualidades[55] y se cuidó asimismo de una formación básica del clero mediante la creación del primer seminario tridentino del nuevo mundo, al que unió además la primera biblioteca pública de México[56]. Pero sobreestimó a su clero secular, al que llamó en su primera carta pastoral respetuosamente la «venerable congregación de san Pedro»[57], pero no pudo sustituir a los misioneros de las órdenes mendicantes en las *doctrinas*, especialmente en las difícilmente accesibles. Algunas parroquias quedaron suprimidas en cuanto tales o sólo eran visitadas de vez en cuando por un sacerdote, y los pequeños conventos o casas parroquiales se fueron desmoronando[58].

El proceso se puede seguir a través de las siguientes cifras: en el siglo XVI pertenecían al clero regular el 63,16 % de los obispos nombrados; en el siglo XVII el porcentaje era todavía del 50,81 %, en el siglo XVIII sólo el 24,25 %[59]. La evolución alcanzó

---

53. Las pocas estadísticas procedentes del año 1565 muestran este fenómeno (en lugar de 2-3 franciscanos, más de 3 augustinos, 5-6 dominicos, etc., se dice siempre tan sólo *1 clérigo)*: B. BORGES, *Métodos* 532-534.

54. La detallada exposición del punto de vista de los jesuitas se encuentra en ASTRAÍN V 356-411; CH.E.P. SIMMENS, *Palafox and his Critics. Reappraising a Controversy*, Hisp. Am. Hist. Rev. (1966) 394-408, trata de defender el proceder del obispo de Puebla contra los religiosos, especialmente contra los jesuitas, y cree que no se habría llegado a la expulsión de los mismos si el obispo hubiera podido imponer sus ideas de reforma. Sobre las grandes propiedades de las órdenes, en particular de los jesuitas, cf. F. CHEVALIER, *La formation des grandes domaines au Mexique*, París 1952.

55. Escribió *Virtudes del indio* (1650), un pequeño volumen que tuvo varias ediciones; Streit II 515.

56. Se trata del *Seminario Palafoxiano* y de la *Bibliotheca Palafoxiana* en Puebla. J. SPECKER, *Die «Bibliotheca Palafoxiana» in Puebla*, ED 21, Roma 1968 (Festschr. Rommerskirchen) 487-509.

57. Streit II 472. Sobre el origen e importancia de esta designación cf. R. RICARD, *El hábito de San Pedro*, «Bulletin Hispanique» 59 (1957) 304-308.

58. Varias reproducciones en G. KUBLER, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, 2 vol. New Haven1948.

59. A. YBOT LEÓN, *La Iglesia* II 168.

bajo el obispo Palafox cierto punto culminante, aún cuando no pudo imponerse en las regiones lejanas. Todavía en el año 1722 Roma envió una instrucción al nuncio de Madrid para el arzobispo de México respecto de la cesión de parroquias de los indios al clero secular [60].

Los números no significan un juicio de valor. En ambos cleros hubo misioneros extraordinarios. De los obispos del clero secular vamos a mencionar aquí al contemporáneo del obispo Palafox en Sudamérica: Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687), obispo de Quito [61]. También él defendió sus derechos episcopales frente a las órdenes religiosas, franciscanos y jesuitas [62], pero sin unilateralidad ni imprudencias. Su *Itinerario para parochos de indios* (Madrid 1668) [63] ejerció una poderosa influencia durante todo el período colonial español y constituye, su base, una auténtica conciencia de responsabilidad misionera y un gran aprecio por los indios, aún cuando resulte sorprendente la orientación marcadamente canonístico-casuística y la estricta aplicación de los decretos de Trento a la pastoral ejercida en favor de los indios.

En los comienzos de la labor misionera de los sacerdotes seculares ejerció una influencia negativa sobre todo la falta de conocimientos lingüísticos. Sin embargo estas circunstancias mejoraron gracias a la creación de cátedras de lenguas indígenas en las grandes universidades de México y Lima, posteriormente también en Guatemala y en otros lugares, de suerte que de los sectores de sacerdotes misioneros seculares, salieron extraordinarios especialistas en idiomas [64]. Precisamente estos conocimientos lingüísticos y su vinculación al pueblo los capacitaron para participar de manera especial en la labor misionera y para ayudar a los obispos como visitadores o intérpretes [65]. Algunos de ellos combatieron también por escrito el paganismo. Respecto del Perú

---

60. A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato Español*, Roma 1958, 302s.

61. M. Bandin Hermo, *El obispo de Quito Alonso de la Peña Montenegro*, Madrid 1951.

62. Ibid 189-196, relación con los franciscanos, 197-222 relación con los jesuitas.

63. Streit, I 271s. La obra alcanzó 5 ediciones, la última en 1771.

64. C. Bayle, *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid 1950, 197-220.

65. Ibid. 223-291, además la introducción a las *Crónicas peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores españoles 209 (Madrid 1968); L. Millones, *Introducción al estudio de las idolatrías. Análisis del proceso de aculturación religiosa en el área andina;* Aportes, París 1967, 47-82.

son dignas de mención las obras del sacerdote secular mestizo Francisco de Ávila, así como los trabajos de Hernando de Avendaño, Pablo José de Arriaga[66] y Juan Pérez Bocanegro[67]. El desplazamiento del clero regular dio lugar a varias disputas, especialmente en la cuestión de los idiomas. Las disposiciones hispanizantes del consejo de Indias, incluso para las residencias de los indios, quedaron no obstante sin efecto, porque no se afrontaron medios financieros para su ejecución, pero especialmente porque los párrocos de las parroquias de los indios, sobre todo los de las órdenes religiosas, pero también los sacerdotes seculares, especialmente los mestizos, opusieron gran resistencia. Quedó reservado al arzobispo de México Antonio de Lorenzana († 1804 como cardenal arzobispo de Toledo) exigir el aprendizaje de la lengua española en una carta pastoral para la promoción de los indios y la elevación de la vida económica, cultural y religiosa de México[68].

En contraposición con los territorios españoles, el Brasil portugués presentó un carácter completamente diferente[69]. Los españoles ocuparon y colonizaron todos los países, mientras que los portugueses se limitaron durante largo tiempo a las franjas costeras. Sólo en el siglo XVII iniciaron una lenta marcha hacia el

---

66. Las obras españolas de los tres autores mencionados se encuentran en la nueva edición del volumen 209 de la Biblioteca de Autores Españoles. Sobre Francisco de Ávila cf. H. TRIMBORN y KLELM ANTJE, *Francisco de Avila*, Berlín 1967; sobre Arriaga y la problemática de todo el complejo de cuestiones, J. SPECKER, *Das Weiterleben des Heidentums in den peruanischen Missionen des 17. Jh.*, «Jb. für Gesch. von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas» 3 (Colonia 1966) 118-140; C. BYLE, *Los Clérigos y la extirpación de la idolatría en los neófitos americanos*, MH 1 (1944) 53-94. También naturalmente los misioneros de las órdenes religiosas combatieron el paganismo superviviente. Respecto del siglo XVI cf. P. BORGES, *Métodos* 247-306. L. CLARK KEATING, *The Extirpation of Idololatry in Peru*, Lexington 1968.

67. *Ritual, formular e institución de cura para administrar a los naturales de este reino*, Lima 1631. También el obispo Peña Montenegro trata detalladamente de la cuestión en su *Itinerario para parochos de Indios*, lib. II, tratado IV (ed. 1754) 219-235. En todas estas obras de los sacerdotes seculares peruanos, no se puede pasar por alto, sin embargo, la tendencia poco favorable hacia el clero regular. Además, la supervivencia real del paganismo entre los indios, que los misioneros clarividentes nunca negaron, servía de prueba de la deficiente labor misional del clero regular.

68. R. KONETZKE, *Die Bedeutung der Sprachenfrage in der Kolonisation Amerikas*, «Jb. für Gesch. von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas» 1 (Colonia 1964) 72-116; R. RICARD, *Le problème de l'enseignement du castillan aux Indiens d'Amèrique durant la période coloniale*, «Bulletin de la Faculté de Lettres de Strasbourg» 39 (1961) 281-296.

69. R. RICARD, *La Dualité de la civilisation hispanique et l'histoire réligieuse du Portugal*, RH 216 (1956) 1-17; id., *Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America*, «The Americas» 14 (Washington 1957-58) 444-453.

interior del país. La creación de obispados refleja tanto la propagación colonial como la eclesiástica. Bahía siguió siendo desde 1551, y a lo largo de todo un siglo, el único obispado del país. Sólo en 1676 siguieron Río de Janeiro, Olinda-Recife y Maranhão, en 1745 São Paulo y Marianna (Minas Gerais) en 1781 Goiaz y Cuibá. También la labor misionera quedó restringida, al principio, a los territorios costeros. Aquí actuaron, como en el siglo XVII y XVIII, franciscanos y dominicos, jesuitas y capuchinos, y también benedictinos y carmelitas. Para suavizar los conflictos con las órdenes religiosas, en 1693 se efectuó una cierta distribución del territorio entre jesuitas, franciscanos, capuchinos y carmelitas. En los grandes conventos y colegios de los territorios de la costa las órdenes religiosas formaron sacerdotes indígenas, hijos de colonizadores portugueses, mestizos y algunos negros aislados (pero ningún indio), que demostraron muchas veces tener mayor capacidad de adaptación y más facilidad para idiomas extraños que los misioneros europeos[70].

Junto a los perjudiciales efectos del *padroado* en Brasil[71] dificultaron también la acción misionera la ocupación holandesa en el norte en el siglo XVII y la francesa en el sur. La mayor de las calamidades, sin embargo, era la esclavitud. Mientras que la ocupación holandesa (con centro en Pernambuco) aglutinó para la defensa a todas las fuerzas del país, las estatales y eclesiásticas, las portuguesas e indígenas, el problema de la esclavitud ha-

---

70. Un ejemplo del creciente número de los sacerdotes nacidos en el país presenta la estadística de S. LEITE, *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*, Lisboa 1965, 257. Según esta lista, por ejemplo, de los 474 miembros con que contaba la provincia de Brasil, en 1757, 210 eran nacidos en el país, mientras que la viceprovincia Maranhâo sólo presentaba 13 brasileños entre los 155 miembros del total. Respecto a la historia de los jesuitas en Brasil, cf. S. LEITE, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vol., Lisboa 1938-50; respecto a la de los franciscanos, V. WILLEKE, *Franziscanermission in Brasilien 1500-1966*, NZM 1967ss; respecto a la de los capuchinos METODIO DA NEMBRO, *Storia dell'attività missionaria dei Minori Capuccini nel Brasile (1538?-1889)*, Roma 1958; respecto al conjunto A.L. FARINHA, *A expansão da fé na Africa e no Brasil*, Lisboa 1942, 419-542. No se ha escrito aún la historia misional completa de Brasil.

71. B. BIERMANN, *Die Sklaverei in Maranhão - Brasilien im 17 Jh. Ein unveröffentlichtes Dokument aus der Tätigkeit des P. Ant. Vieira*, NZM 13 (1957) 103-118 217-225; G. FREYRE, *Casa-Grande e senzala*, 2 vol; Rio de Janeiro 1954; inglés: *The Masters and the Slaves*, Nueva York 1946; francés: *Maîtres et Esclaves*, París 1952. Sobre los incesantes esfuerzos de los misioneros en favor de los derechos humanos de los indios cf. M. KIEMEN, *The Indian Policy of Portugal in the Amazonas Region 1619-1693*, Washington 1954.

bría de ser un factor importante de división en la labor misionera. Los franciscanos trataban de proteger las *aldeias* de los indios asistidos por ellos pastoralmente contra los traficantes de esclavos portugueses, mientras que los jesuitas, bajo la dirección del elocuente Antonio Vieira († 1697) dirigieron la lucha contra la esclavitud mediante campañas públicas, tanto en Brasil como en Portugal. Ninguna de estas órdenes religiosas consiguió resultados duraderos. Los jesuitas fueron incluso expulsados en 1640 de São Paulo y no pudieron volver hasta 1653, tras haber prometido que no se opondrían ya más a la caza de esclavos de los *pauristanos* o *pandeirantes*, pues éstos se concentraron sobre todo sobre los indios de las reducciones de la provincia guaira, que pertenecía a la provincia jesuítica del Paraguay. Un decreto real de 1758 trató de lograr la definitiva supresión de la esclavitud de los indios, mientras que la esclavitud de los negros duró hasta fines del siglo XIX.

En estas circunstancias no es sorprendente que hasta 1707 no pudiera celebrarse un sínodo en Brasil. En él publicó las primeras constituciones de la archidiócesis de Bahía el arzobispo Sebastian da Vida, tras haber entrado en contacto directo en viajes de visita, cargados de peligros, con la situación eclesiástica del país[72]. Hasta 1888 no pudo celebrarse el II sínodo de Brasil. La gran importancia de las *Constituciones* de 1707 reside en que para Brasil se trata por primera vez y se regula en 1318 secciones toda la vida religiosa del país hasta en sus últimos detalles, y en los lugares correspondientes se hace mención de los indios y de los negros, tratando de asegurar sobre todo su vida religiosa[73]. Las *Constituciones* fueron impresas en los años 1719 en Lisboa y 1720 en Coimbra, pero ya en el año 1750 daba los primeros pasos de su carrera política el marqués de Pombal, con resultados funestos también para Brasil.

---

72. O. SCHULTE, *De primis Archidiocesis Bahiae constitutionibus anno 1707 promulgatis*, Roma 1962.
73. Ibid. 140-166.

La revitalización del espíritu misionero y la ampliación del campo misional

De las casas religiosas existentes en América salieron en el siglo XVII y XVIII hombres importantes, de manera que no se puede hablar de decadencia de las órdenes religiosas[74]; el primitivo espíritu misional adquirió nueva vitalidad gracias a las nuevas fundaciones y a las nuevas orientaciones misioneras.

a) Los franciscanos

La recusación de una iglesia india por parte de Felipe II y el Consejo de Indias así como la entrega paulatina al clero secular de las *doctrinas* ya fundadas afectaron en su forma más grave a la misión de los franciscanos. Es cierto que incluso después de la actividad del obispo Palafox, los franciscanos conservaron todavía una serie de *doctrinas*, incluso en México[75]. También se inició y prosiguió a costa de grandes sacrificios la auténtica propagación de la fe entre los indios todavía paganos. Pero la nueva orientación fue aportada, en primer lugar por el padre Antoni Llinás[76]. Nacido en 1635 en Mallorca, se hizo allí miembro de la orden franciscana de la estricta observancia y llegó a México en 1664. Después de haber actuado durante 10 años como lector de filosofía y teología, fue nombrado en 1674 guardián de Valladolid. Cumplió con su obligación y cultivó la música en sus tiempos libres. Sin embargo una observancia más estricta de las reglas

74. Respecto de la totalidad de las órdenes religiosas A. YBOT LEÓN, *Iglesia* II, ofrece ciertamente la mejor panorámica: sobre los franciscanos 243-510, los dominicos 511-631, los mercedarios 632-688, los agustinos ermitaños 689-794, los agustinos recoletos 795-840, los jesuitas 841-994 y los capuchinos 995-1028, con una abundante bibliografía para cada sección.

75. Según una relación del arzobispo de México, de 1691, 147 parroquias y *doctrinas* fueron provistas con religiosos y sólo 79 con sacerdotes seculares. L. LEMMENS, o.c., 226.

76. E.R. PAZOS, *De Patre Antonio Llinás Collegiorum Missionarum in Hispania et America Fundatore 1635-93*, Vic 1936; ampliamente trata de él también el cronista F. DE ESPINOSA, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, edic. dir. por LINO G. CAÑEDO, Washington 1964, en el 2.º y 3.º lib., p. 233-443. Una exposición compendiada muy bien presentada F. SAIZ DÍEZ, *Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, MH 25 (1968) 257-318, 26 (1969) 5-113.

religiosas y su dedicación a la labor apostólica (misiones populares) hizo que en 1679 fuera elegido como representante para el siguiente capítulo general. A comienzos de 1680 llegó a España y pasó el tiempo hasta la celebración del capítulo de Toledo preparando su obra fundamental, la fundación de colegios misionales, ya que muy poco después de haber iniciado su actividad apostólica se dio cuenta que de los grandes conventos existentes en las ciudades de México, la mayor parte de las veces con una duración de más de cien años, no podrían salir los refuerzos apostólicos necesarios. En 1682 el general de la orden aprobó los estatutos de estos colegios misionales y destinó el convento de la Santa Cruz de Querétaro, en México, para la nueva fundación prevista; permitió al padre Llinás reclutar 24 misioneros en las provincias españolas. Inocencio XI confirmó mediante breve del 8 de mayo de 1682, y la congregación de Propaganda mediante decreto del 15 de junio de 1682, los estatutos. También el santo oficio concedió las facultades necesarias para las tareas apostólicas[77].

Las constituciones de los colegios misionales, que tienen como fundador al general de la orden, José Ximénez Samaniego[78], pero que se apoyan en las experiencias del padre Llinàs, se basan en la idea de que la verdadera actividad apostólica sólo es posible con la observancia más estricta[79]. El convento de la Santa Cruz de Querétaro, cuna de los colegios misionales, era ya un convento de la recolección y de la estricta observancia[80]. Al igual que los posteriores colegios misionales, quedó segregado de la provincia y sometido directamente a los comisarios de la orden en México. El colegio debía ser a la vez un centro de formación en pastoral misionera y en idiomas. Se había previsto que los misioneros pudieran retirarse allí por más o menos tiempo, a fin de dedicarse a la meditación. Para las misiones de indios de reciente creación se determinó que los misioneros deberían actuar allí sólo el tiem-

---

77. Los tres documentos fueron ratificados y legalizados por el consejo de Indias en 1683, cf. R. PAZOS, o.c., 72.

78. V. AÑIBARRO, *El P. José Ximénez Samaniego, Ministro General OFM y Obispo de Placencia*, «Archivo Ibero-Americano» 3 (Madrid 1943), sobre todo 292-309.

79. F. DE ESPINOSA, *Crónica* en la introducción de L.G. Cañedo XXVss.

80. M.B. MCCLOSKEY, *The formative Years of the Missionary College of Santa Cruz of Queretaro 1683-1733*, Washington 1955.

po necesario hasta que los indios hubieran abrazado la fe, y que luego serían entregados a los cuidados de sacerdotes seculares [81].

Debido a las disputas existentes entre los miembros de las órdenes religiosas procedentes de España y los criollos, los colegios de misioneros trataron de llenar los huecos de sus filas con nuevos refuerzos procedentes de la península, aún cuando no se excluyó básicamente la aceptación de criollos e indígenas de las provincias existentes en el país [82]. Precisamente esta actitud, con sus consecuencias, movió al fundador del colegio de Querétaro, ya a fines de 1684, a viajar nuevamente a España, para salvar la amenazada fundación [83]. Tanto los superiores religiosos como los eclesiásticos le dieron nuevamente su aprobación. El padre Llinàs no volvió sin embargo a Méjico, porque en España se le encomendó una nueva tarea que aceptó gustosamente: La fundación de colegios misioneros similares en España, que sobre todo deberían asegurar las vocaciones que se habían desarrollado e instruido en la espiritualidad misionera de los colegios de ultramar, y que aceptaban además misiones populares en España misma [84]. El título de Colegios de Propaganda Fide es sorprendente y se remonta al reconocimiento de la participación de esta congregación en la fundación en Querétaro. Estos colegios gozaban de gran consideración, pero nada más. También ellos quedaron sometidos al derecho del patronato español. Cuando el padre Llinàs negociaba

---

81. El general trató con esta disposición de evitar todos los conflictos con los sacerdotes seculares. Así, por ejemplo, el colegio de San Fernando de México cedió la floreciente misión de Sierra Gorda al clero secular, una vez la misión estuvo en marcha. Cfr. M. GEIGER, *Palou's Life of Fray Junípero Serra,* Washington 1955, 35s. La base fue el alto aprecio mutuo, tal como se expresó sobre todo en el pacto de hermandad entre el clero secular de Querétaro y el colegio de la Santa Cruz. Cf. F. DE ESPINOSA, *Crónica* 217-221 (*Hermandad ejemplar que hizo la muy ilustre y venerable congregación de Nra. Sra. de Guadalupe con el colegio,* capítulo que muestra de excepcional manera el nuevo espíritu de los colegios).

82. Lino Gómez Cañedo presenta respecto de Querétaro, desde 1683 a 1750, los siguientes datos numéricos: 142 sacerdotes y 14 hermanos laicos, que procedían de España, 58 sacerdotes y 36 hermanos criollos acogidos en el noviciado y 11 sacerdotes y 4 hermanos que pasaron de otras provincias al colegio misional (F. DE ESPINOSA, *Crónica* XXVIII).

83. R. PAZOS, o.c., 104ss.

84. Las instrucciones que dejó para los posibles sucesores del reclutamiento de vocaciones el P.M. Mingo de la Concepción, que ejerció sus funciones en España por encargo del colegio misional de Tarija (Bolivia), muestran el esmero en la selección para los colegios misionales, P. BORGES, *Trámites para la organización de las Expediciones misioneras a América (1780),* «Archivo Ibero-Americano» 26 (Madrid 1966) 405-472.

en Roma en 1685-86, el representante español recibió un escrito del consejo de Indias en el sentido de que se cuidara de no infringir los derechos del patronato; el padre Llinàs no debía mantener conversaciones en Roma sobre la conversión de los indios, porque el rey mismo, contra lo que pudiera creerse en Roma, había puesto de manifiesto la mayor preocupación por las misiones. Todos los escritos expuestos antes y ahora en Roma debían presentarse nuevamente al consejo de Indias para su aprobación [85].

Los colegios misionales más importantes se fundaron en México. El convento de la santa Cruz de Querétaro siguió siendo, por así decirlo, la casa madre. Los misioneros trabajaban al principio en los enclaves aún no cristianos del país, por ejemplo, entre los otomís de Querétaro, entre los tlaxcaltekas de Puebla, los coles y lacadones de Verapaz y entre los indios licques de Honduras. A esto se añadieron pronto las tareas de la misión de Talamanca en la parte suroriental de Costa Rica y no en último lugar en Texas (hoy EE.UU.). La labor misionera realizada en Verapaz y entre otras tribus indias de Guatemala motivaron la fundación del segundo colegio misional, de Cristo Crucificado, en la ciudad de Guatemala. En 1704 obtuvo la aprobación real la fundación, Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas. Desde Zacatecas se misionó con éxito el territorio de Nueva Santander y la región meridional del golfo de México [86]. En 1731 siguió la fundación del colegio san Fernando en la capital, aprobado en 1733 por el rey. Como también los descalzos o alcantarinos de Pachuca abrieron un convento semejante de su propia orden (1733), dedicado sobre todo a la labor misional en las montañas de Zimapán, difícilmente accesibles, México contó con cinco colegios para la propagación de la fe.

México habría de ser también punto de partida de otros co-

---

85. R. PAZOS, o.c., 112s.

86. F. DE LEJARZA, *Conquista espiritual del Nuevo Santander*, Madrid 1947. Los misioneros edificaron también aquí 23 aldeas de indios (cf. p. 187-295). Posteriormente los misioneros de Zacatecas, después de la expulsión de los jesuitas, pudieron hacerse cargo también de sus misiones entre los indios tarahumara. J.A. ALCOCER, *Bosquejo de la historia del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones. Año de 1788*, Méjico 1958 (Alcocer vivió en 1749-1802 y expuso en forma detallada, la sustitución de los jesuitas por los franciscanos en la misión de los tarahumara); A.M. CARREÑO, *The missionary influence of the College of Zacatecas*; «The Americas» 7 (Washington 1950-51) 297-320.

legios de Sudamérica. Al sur del arzobispado de Lima, en Ocopa, se creó el año 1724 el colegio de Santa Rosa al que en 1779-83 se le encomendaron las misiones de la isla Chiloe y posteriormente otras misiones, especialmente las de los jesuitas expulsados[87]. En Colombia se crearon los colegios misionales de Popayán (fundado en Quito el año 1747, y desde 1749 en Popayán) y Cali (1756). El colegio de Tarija (Bolivia) asumió en 1754 la misión que desde hacía 200 años había trabajado infructuosamente entre los chiriguanos del Chaco. Su apóstol fue el santo Francisco del Pilar, que desde 1765 hasta su muerte, ocurrida en el año 1803, vivió entre ellos como sirviente y auxiliar de todos y fue superando lentamente su resistencia. La misión contaba en 1810 con 22 estaciones y 16 425 cristianos[88]. En Chile se fundó el año 1756 el colegio de Chillán y a partir del año 1767 tomó a su cargo la mayor parte de las estaciones misionales de los jesuitas expulsados[89]. El último colegio fundado en el siglo XVIII, el año 1784, fue el de San Carlos de Paraná, dedicado especialmente a la conversión de los indios del sur del Chaco y del Paraguay[90]. Con razón habla el historiador franciscano Leonhard Lemmens de «aquella nueva época gloriosa del siglo XVIII, que se inicia con la entrada de los colegios apostólicos en la viña del Señor»[91]. La vida de dos varones refleja de manera especial la nueva espiritualidad misionera.

Uno de los fundadores de los colegios mexicanos fue Antoni Margil (1657-1726). Pasó 43 años de su vida en América central y no sólo creó colegios en Guatemala y Zacatecas, sino que además imprimió su sello en los colegios. Actuó como misionero en todas las regiones de Centroamérica, por una parte llegó hasta

---

87. O. MAAS en *Las órdenes religiosas* publicó una serie de instructivos documentos sobre la actividad de este colegio.

88. L. LEMMENS, o.c., 319-323. En Bolivia surgió otro colegio a fines de siglo XVIII en Tarate.

89. L. LEMMENS, o.c., 312-316. Este colegio empezó también en 1777 con la fundación de un colegio para sacerdotes indios, de los que en 1794 pudieron ordenarse los 3 primeros (ibid. 313). Se cerró en 1811, pues el nuevo gobierno del país mostró ser un adversario de los indios todavía más acérrimo de lo que anteriormente había sido el español.

90. Ibid. 332. Lemmens presenta en su historia otras referencias a pequeños colegios.

91. Ibid. 239. Sobre los primeros 60 años de los colegios de México y su labor misional propiamente dicha, presenta el cronista F. DE ESPINOSA, *Crónica de los Colegios* 783-788 un buen resumen.

Talamanca en Costa Rica y por la otra hasta Texas, donde permaneció desde 1716 hasta 1722. Apenas sus predicaciones dejaban suelo firme en algún lugar, se apresuraba inmediatamente a dejar en manos de sus sucesores la continuación de su obra [92].

El apóstol de California, Junípero Serra (1713-84), pertenecía al colegio misional de san Fernando de México. El año 1750 abandonó la cátedra de la universidad de su patria (Palma de Mallorca) y ejerció sus primeras actividades misioneras entre los indios de sierra Gorda y desde 1767, como superior de la misión de los franciscanos, en California, primeramente en la baja California, donde los franciscanos del colegio misional se habían hecho cargo de las estaciones misionales de los jesuitas expulsados, y finalmente, como pionero, en la misión de la alta California, en los actuales Estados Unidos, donde todavía en la actualidad una serie de nombres franciscanos de importantes ciudades recuerdan los modestos inicios de las estaciones misionales entre los indios.

Ambos hombres, tanto Serra como Margil, siguieron prudentes normas en sus métodos misionales. Margil se caracteriza por un ascetismo sobrehumano, Serra por una paciencia inquebrantable. Sólo en lucha con el regalismo de España y México, que llegó a imponerse incluso en las últimas instancias oficiales de California, consiguió Serra fundar la cadena de estaciones misionales que llegó hasta San Francisco. El Estado de California erigió en honor de este auténtico colonizador del país una estatua en el capitolio de Washington [93].

Con pocas excepciones en la segunda mitad del siglo XVIII los colegios misionales de México sustituyeron a los misioneros de las provincias franciscanas en las misiones de nueva creación del norte del país, en los estados de Nuevo México, Texas, Arizona y California, posteriormente anexionados por Norteamérica, hasta que los americanos expulsaron a los españoles. El espíritu

92. La primera biografía procede de su contemporáneo F. DE ESPINOSA, *El pelegrino Septentrional Atlante...*, Valencia 1742; Streit III 130; biografía crítica de RÍOS-LEUTENEGGER, *Life of Fray A. Margil OFM*, Washington 1959.

93. La primera biografía por su copaisano y sucesor F. PALOU, *Relación histórica*, México 1787 (traducción inglesa con comentario crítico de M. Geiger, Washington 1955): *The Writings of J.S.* traducidos y editados por A. TIBESAR, 3 vol., Washington 1955-56; biografía básica de M. GEIGER, *The Life and Time of Fr. J.S.*, 2 vol., Washington 1959.

de estos colegios sólo pudo ser sofocado por la violencia[94], en México por la supresión desde 1827, en los demás países algo después. Sólo algunos de ellos sobrevivieron hasta la era moderna y quedaron incorporados a las reorganizadas provincias de los franciscanos.

b) Los jesuitas

De la llegada de la Compañía de Jesús a América, relativamente tardía comparada con la de otras órdenes religiosas, cabía esperar un nuevo impulso misional. Pero las autoridades estatales y eclesiásticas deseaban que los jesuitas aplicaran sus esfuerzos sobre todo al servicio de los españoles o de los criollos, especialmente en la formación y educación, donde de hecho conquistaron grandes méritos, que indirectamente beneficiaron también a las misiones indias. Por sus escuelas pasaron los funcionarios subalternos y el clero secular[95]. El envío de jesuitas a América chocó con gran resistencia en España, y concretamente también en la propia orden[96]. De ahí que fuera lenta la penetración de los jesuitas en las misiones indias propiamente dichas. Incluso en el virreinado de Perú, a donde llegaron en 1568 y donde se desplegó de forma más intensa la propagación de la fe, el capítulo provincial de Cuzco no se hizo cargo del gran centro misional de Juli en el lago Titicaca hasta 1576, enviando aquel mismo año a la región los primeros misioneros[97]. Con todo los jesuitas

---

94. Una serie de detalles presentan los dos volúmenes de O. MASS o.c. Aproximadamente 80 años después de la fundación del colegio de Querétaro alababa el capuchino Francisco de Ajofrín su espíritu apostólico. B. DE CARROCERA, *Noticias Misionales de Méjico en los años 1763-1767*, MH 11 (1954) 221ss. Esta mentalidad sobrevivía todavía en España misma, como lo comprueba un relato del comisario elector respecto al año 1811. F. DE LEJARZA, *Las levas misioneras en el siglo XIX*, ibid. 13 (1956) 179-190.

95. Gracias a los jesuitas se elevó considerablemente la formación y posición social del clero secular, de manera que formaron con éste por decirlo así el tercer partido (junto al de los obispos y las órdenes mendicantes). Cf. R. CH. PADDEN, *The Ordenanza del Patronasgo 1574. An interpretative Essay*, «The America» 12 (Washington 1955-1956) 333-354, especialmente 353s.

96. Astrain II 284ss; F. MATEOS, *Antecedentes de la entrada de los jesuitas españoles en las Misiones de América (1538-63)*, MH 1 (1944) 109-166.

97. A. ECHÁNOVO, *Origen y Evolución de la idea jesuítica de «Reducciones» en las Misiones del Virreinato del Perú*, MH 12 (1955) 95-144, 13 (1956) 407-540; A. DE EGAÑA, *Monumenta Peruana* II, Roma 1958, cf. Registro p. 875. Pero también posteriormente llegaron quejas a Roma, que movieron al general Claudio Acquaviva a escribir

procedentes de los colegios de Lima y Cuzco habían trabajado ya antes con éxito entre los indios de los alrededores. La base de su negativa a hacerse cargo de las propias *doctrinas* o de las parroquias de los indios estribaba precisamente en el temor de que por este camino caerían en una excesiva dependencia respecto de las autoridades estatales y eclesiásticas [98].

Juli fue en lo sucesivo no sólo un modelo de la labor jesuítica en las misiones del lago Titicaca, sino un centro universal de Perú. Aquí tenían sus raíces los territorios misionales de Maynas (en el Amazonas superior, en el Ecuador Oriental), entre los moxos (de la actual Bolivia) y muy especialmente de Paraguay. También la misión de los chiquitos de Bolivia estaba ligada indirectamente a Juli [99].

Esta irradiación de los colegios y misiones de los jesuitas en América del Sur trajo consigo la constante creación de nuevas provincias [100]. Lo que imprimió el sello propio a estos territorios, especialmente a las misiones desarrolladas entre los indios en los siglos XVII y XVIII, es el continuo aflujo de misioneros no españoles. Al principio se permitió la entrada de jesuitas de países súbditos de España, como italianos, flamencos, valones [101]. Más tarde, hacia fines del siglo XVII, también los súbditos de los países de los Habsburgo obtuvieron visados de entrada (1678) [102], que finalmente también se concedió a otros, como los alemanes y suizos. La mayoría de los misioneros no españoles fueron destinados a las reducciones del Paraguay. Según indicaciones de A. Hounder, la provincia de Paraguay, separada de Perú el año 1606, contaba

---

su circular misional del 15 de junio de 1584, que Egaña califica de «Carta Magna Misional» de la orden (ibid. III, Doc. 100).

98. En 1576 fue nombrado provincial de la provincia del Perú el gran teórico de las misiones José de Acosta. A él hay que agradecer la decisión en favor de la aceptación de las *doctrinas*. L. KILGER, *Die Peru-Relation des José de Acosta 1576 und seine Missionstheorie*, NZM 1 (1945) 24-38.

99. En julio existía ya la disposición de que los misioneros, después de 20 días de trabajo, en las *doctrinas* deberían retornar a la casa religiosa para una renovación espiritual y participar en la vida en común (A. ECHÁNOVO, *Origen y evolución* , MH 12 (1955) 117s).

100. Datos concretos en Streit II y III, además en los volúmenes complementarios XXIV-XXVI; E. CARDOZO, *Historiografía Paraguaya*, México 1959.

101. P. DELATTRE - E. LAMALLE, *Jésuites wallons, flamands, français, missionnaires du Paraguay 1608-1767*, AHSI 16 (Roma 1947) 98-176.

102. F.A. PLATTNER, *Die erste Gross-Expedition von Jesuiten deutscher Zunge*, NZM 1 (1945) 169-183. Se trata de la expedición de 1680.

con aproximadamente 125 misioneros de lengua alemana, la mayoría en las reducciones [103].

La razón de este hecho no obedecía tan sólo a que las autoridades españolas podían vigilar con menos intensidad a los jesuitas extranjeros que se encontraban en el alejado Paraguay, sino sobre todo en que se tenían en gran aprecio su capacidad de trabajo y cualidades. Entre ellos se encontraban arquitectos y músicos importantes, como por ejemplo el austríaco Anton Sepp de Reinegg o el suizo Martín Schmid [104], etnólogos como Martin Dobritzhoffer, cuya obra sobre los abipones todavía hoy en día goza de estima general, o el silesiano Florian Paucke, cuyas observaciones sólo han sido valoradas en los tiempos más recientes [105]. Eran especialmente solicitados los religiosos diestros en artesanía, así como también los hermanos alemanes y flamencos que actuaban como artistas y farmacéuticos. Todo esto implicaba una gran utilidad para las reducciones mismas, pero despertó cada vez más la animosidad de la población española que habitaba en las regiones limítrofes [106]. Los grandes rebaños de mulas y vacas excitaban la envidia de los españoles residentes en las ciudades [107]. Uno de los artículos de mayor exportación era el té del Paraguay, para cuya explotación fueron autorizados los indios por real cédula de 1645 [108]. Eran apreciados los productos textiles indios [109].

---

103. *Deutsche Jesuitenmissonare des 17. und 18. Jh.*, Friburgo 1899, 139-151; A. Blankenburg, *German Missionary Writers in Paraguay*, Mid-America 29 (Chicago 1947) 34-68 122-131.

104. F.A. Plattner, *Ein Reisläufer Gottes. Das abenteuerliche Leben eines Schweizer Jesuiten P. Martin Schmid aus Baar (1694-1772)*, Lucerna 1944; id., *Genie im Urwald. Das Werk des Auslandschweizers M. Schmid*, Zurich 1959; id., *Deutsche Meister des Barock in Südamerica im 17. und 18 Jh.* Friburgo 1960.

105. *Zwettler Codex 420 des P. Florian Paucke. Jesuiten-Mission in Paraguay* I (Viena 1959), II (ibid. 1966); H. Hoffmann, *Der indianermissionar Florian Paucke SJ aus Winzig in Schlesien:* Beiträge z. schles. Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert, Colonia-Viena 1969, 376-381.

106. Sobre esto principalmente M. Mörner, *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region*, Estocolmo 1953 (presenta 6-21 una cuidada introducción a las fuentes impresas y no impresas, precisamente de las Reducciones, y 229-241 una bibliografía excelente).

107. Ya hacia el año 1680 se vendían cada año 3500 acémilas de Córdoba a Perú (M. Mörner, o.c., 167). Además de las bestias de carga, el colegio de Buenos Aires, donde residían la mayor parte de las veces los superiores de la provincia de Paraguay, exportaba cada año regularmente unas dos mil cabezas de ganado vacuno (*ibid.*).

108. M. Mörner, o.c., 100. Sobre el cultivo de la yerba, como se designaba en forma abreviada al té en el comercio, sobre la aplicación de su cultivo y el hundimiento de precios que provocó en el mercado mundial, ibid. 150s.

109. M. Mörner, o.c., 163.

El trágico final de la valerosa lucha contra los cazadores de esclavos de São Paulo, que finalmente provocó la reclamación de Portugal sobre una serie de reducciones en el actual Estado federal brasileño del Paraná, contribuyó esencialmente al ocaso del «estado de los indios», perfectamente organizado por los jesuitas. La orden dada por los superiores de la Compañía de adaptarse a todas las disposiciones del gobierno español, y la cesión de 7 reducciones, con todo su territorio, a Portugal llevada a cabo en el pacto de Madrid de 1750, produjeron un efecto devastador. Los misioneros tuvieron que abandonar sin protección a los indios, pues éstos se vieron sujetos a los avatares de la guerra común de españoles y portugueses sin ayuda de los padres ni de las demás reducciones. De este modo perdieron totalmente la confianza en sus misioneros. Los jesuitas se hicieron cargo muchas veces, en forma solemne, del derecho de protección de los indios, porque sabían demasiado bien que sus cristianos eran vendidos sin compasión en los mercados de esclavos de Brasil, y tanto más cuanto que sus vendedores los preferían a los demás indios, debido a sus conocimientos agrícolas y artesanos. Cuando los jesuitas fueron expulsados en 1768, las 30 reducciones que les quedaban (con unos 100 000 indios aproximadamente), no ofrecieron resistencia alguna [110].

Guarda una relación muy estrecha con estos sucesos el derrumbamiento de las autopías sociales, que, sostenidas al principio por los jesuitas más antiguos, pasaron a los indios y provocaron entre ellos algunos movimientos sincretísticos [111]. Todo esto contribuyó además a sofocar el espíritu vital de los indios de Paraguay y de las reducciones de las regiones limítrofes. Si a esto se añade la orientación paternalista de los misioneros, que perduró durante 150 años [112], se comprenderá desde el punto de vista histórico el trágico final de esta empresa tan ideal. Pero se comprende también que los misioneros de otras órdenes, especialmente franciscanos,

---

110. R. Lacombe, *Problème et mystère des Jésuites du Paraguay*, «Sciences Ecclésiastiques» 17 (Montreal 1965) 89-109 283-295. Sobre la guerra y el trasfondo de la misma informa de manera inmejorable G. Kratz, *El Tratado hispano-portugués de Límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*, Roma 1954.

111. M. Humbert, *Indiens et Jésuites au Paraguay. Recontre de deux messianismes*, «Archives de Sociologie des Religions» 27 (París 1969) 119-133.

112. Id., *La vie quotidienne du Paraguay sous les Jésuites*, París 1967.

apenas tuvieran éxitos dignos de mención. En 1802 las 30 reducciones que anteriormente pertenecieron a los jesuitas, contaban tan sólo con 30 116 habitantes. Una gran parte de los restantes había vuelto a la selva.

Los jesuitas llegaron más tarde a las amplias regiones de Nueva Granada (Colombia) y Venezuela, y sólo crearon allí unas pocas misiones. Fundaron, sin embargo, un gran colegio en la ciudad portuaria de Cartagena, que constituía la puerta de entrada obligada para otros países de Sudamérica y era al mismo tiempo el mayor mercado de transacciones en la trata de negros. De los misioneros de este colegio hay que mencionar por lo menos dos nombres, como ejemplo de apostolado entre los esclavos negros.

Alonso de Sandoval (1571-1652) no solamente fue el auténtico organizador de esta pastoral, sino también el primer y único teórico de las misiones de los negros en América. Su obra *De instauranda Aethiopum salute*, se publicó por vez primera en 1627 en español en Sevilla [113]. En el primer libro, que contiene 32 capítulos, trata de África y sus culturas y sobre todo de aquellas que existían entre las islas del Cabo Verde y Angola, de donde procedían la mayor parte de los esclavos; el segundo libro describe la situación angustiosa de los esclavos negros; el tercero habla de las cualidades de los misioneros de los negros y de los métodos necesarios para esta pastoral especial [114]; el cuarto expone las razones por las que precisamente los jesuitas deben dedicarse a esta tarea [115]. Sucesor y discípulo de Sandoval fue el catalán Pedro Claver

113. Streit I 188. El texto español dice: *Naturaleza, Policia sagrada i profana, Costumbres, Ritos, Disciplina — Catechismo Evangélico de todos Etíopes*. Originalmente la obra debió de tener el título latino *De instauranda Aethiopum salute*. Se ve por el prefacio así como por ciertas líneas marginales de algunas hojas. Una segunda edición (Madrid 1647) abarca sólo los 3 primeros libros (Streit I 217). Una reimpresión de la edición de Sevilla se publicó en 1956 en Bogotá con el título *De instauranda Aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*.

114. Debe mencionarse aquí la reimpresión de las instrucciones, apenas conocidas, del arzobispo de Sevilla, Pedro de Castro y Quiñones, de 1614, en favor de la conversión y asistencia pastoral de los esclavos negros (ed. 1956, 463-475).

115. A pesar del celo por la asistencia religiosa a los esclavos negros, no se encuentra ningún capítulo, que ponga en tela de juicio la esclavitud de los negros, o bien, porque el autor como hijo de su tiempo no veía problema alguno en ello, o también, porque no podía escribir sobre este tema debido a la censura. Es una pena que falte el análisis crítico de esta obra de Sandoval, así como en general de las cuestiones religioso-misioneras de los esclavos negros de América.

(1581-1659), que trató de mitigar, en la medida de lo posible, las condiciones sociales de sus encomendados. Así, por ejemplo, consiguió que los negros pudieran asistir a los cultos divinos en la iglesia del colegio de los jesuitas. Los defendió ante los tribunales del Estado y de la inquisición. Haciéndose día tras día «esclavo de los esclavos», protestó contra la esclavitud [116].

En el virreinado de México entraron los jesuitas el año 1572. También aquí tuvieron que dedicarse primeramente a la población blanca. Pero poco a poco surgieron los colegios de México, Puebla, Oaxaca y Valladolid, el gran noviciado de Tapozotlán, el seminario de san Ildefonso de México y las residencias de Guadalajara, Pátzcuaro y Vera Cruz. Durante mucho tiempo no se pudo hablar de una misión propiamente dicha entre los indios. En los documentos contemporáneos resuenan constantemente las quejas de los celosos misioneros jesuitas, y fue precisa una orden expresa del general Acquaviva, para que finalmente se aceptaran las misiones de gran estilo entre los indios [117], que se iniciaron el año 1584 en la parte noroccidental del país. Esta labor no sólo se desarrolló entre los indios de Tarahumara [118], sino también entre las tribus de Sonora y de Pimeria Alta y desde allí se extendió hasta el actual estado de Arizona en la Baja California. La figura más destacada de estos misioneros jesuitas fue el tridentino Eusebio Francisco Kino (1645-1711) [119], que en la provincia alemana del norte se formó no sólo como uno de los mayores misioneros, sino también como un extraordinario investigador y cartógrafo. A él le debe el mundo contemporáneo el

---

116. Respecto de las numerosas biografías, cf. los datos de Streit II, III, XXIV y XXVI. La última biografía crítica la escribió A. VALTIERRA, *El santo que libertó una raza*, Bogotá 1959; en inglés: *Peter Claver Saint of the Slaves*, Londres 1960.

117. F. ZUBILLAGA, o.c., III (1580-90), Roma 1968. Todavía en 1589 se informa que, de 180 jesuitas, a lo sumo 12 ó 13 se encuentran en la misión de los indios (p. 384).

118. P. MASTER DUNNE, *Early Jesuit Missions in Tarahumara*, Berkeley 1948.

119. La mejor biografía la escribió el investigador americano de la *misión fronteriza* H.E. BOLTON, *Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*, Nueva York [1]1936, 1960. Como fuente más importante para el conocimiento de su vida sirvieron los *Favores Celestiales*, 1699-1710, escritos con carácter biográfico, edic. dir. con comentario científico por H.E. BOLTON, *Kino's Historical Memoir of Pimeria Alta*, 2 vol., Cleveland 1919. E.J. BURRUS, *Kino Reports to Headquarters*, Roma 1954 (cartas de Kino al General de la compañía de Jesús); id., *Kino writes to the Duchess*, Roma 1965; en español Madrid 1964 (cartas a la gran benefactora de la misión, la duquesa de Aveiro); id., *Kino's Plan to the Development of Pimeria Alta, Arizona and Upper California*, Tucson, Arizona 1961 (el gran informe de rendición de cuentas al virrey de México [1703]).

primer conocimiento exacto de California [120]. Pero Kino fue ante todo misionero, organizador de las extensas misiones nororientales, arquitecto y constructor de estaciones e iglesias. Ocultó tan modestamente su teoría misional, que no fue descubierta ni valorada debidamente hasta más tarde [121]. Su mayor preocupación fue la falta de misioneros bien preparados; vio cumplida su petición de nuevos refuerzos, especialmente dirigida a los países de habla alemana; H.E. Bolton hace observar que en los informes anuales de Pimeria Alta, Sonora y California correspondientes al siglo XVIII, son cada vez más frecuentes los nombres de «ropas negras» no españoles [122]. Sin embargo, no acababa de cubrirse la laguna de misioneros. En su informe anual de 1.° de diciembre de 1751, dirigido al general, el provincial suizo, Johannes A. Balthasar, asegura que de los 624 jesuitas de la provincia de México, sólo 111 actúan como misioneros en el noroeste y California [123].

En contraposición a la América española, las misiones jesuitas de las provincias brasileñas —Brasil (desde 1503) y Maranhão (desde 1627)— tuvieron muy escaso desarrollo en los siglos XVII y XVIII, aún cuando no carecía de elementos activos. La metrópoli portuguesa no permitió ni la creación de una universidad ni la de una imprenta. Las industrias, a cuyo desarrollo contribuyeron los jesuitas, fueron restringidas o prohibidas, para que la colonia no se hiciera demasiado poderosa.

La figura más sobresaliente de los jesuitas del siglo XVII es la del ya mencionado Antonio Vieira (1608-97) [124]. Llegó a Brasil

---

120. E.J. Burrus, *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús (1567-1967)*, 2 vol., Madrid 1967, en especial I 15-26 (cita 31 mapas de los territorios investigados y cartografiados por Kino, de los que 10 se publicaron en el volumen segundo).

121. E.F. Kino, *Vida del P. Francisco J. Saeta S.J. Sangre Misionera en Sonora*, edic. dir. por E.J. Burrus, México 1961. El octavo libro de esta bibliografía lleva por título: *Dictámenes de Misionero Apostólico del Venerable Padre Francisco Javier Saeta, sacados de sus cartas y de su religiosa conversación*, 159-183.

122. *Rim of Christendom* 594. Menciona en relación con los dos primeros territorios: Benz, Fraidenegg, Gerstner, Gratzhoffer (= Kratzhoffer), Hoffenrichter, Hlava, Keller, Klever, Kolub, Kürtzel, Middendorff, Miner, Mentwich, Och, Pauer, Rhuen, Sedelmayr, Segesser, Slerag, Steb, Stiger, Wazet y Weiss; en California: Baegert, Bischoff, Consag, Ducrue, Gasteiger, Gordon, Helen, Link, Neumayr, Retz, Tempis, Tuersch y Wagner. Sobre las misiones de California cf. P.M. Dunne, *Black Robes in Lower California*, Berkeley 1968.

123. Manuscrito en el archivo Al Gesù, *Fondo Jesuitico* (Ahora *Archivo General* de la SJ), 630 C.

124. R. Ricard, *Antonio Vieira et les missions du Brésil septentrional au XVII*[e] *siècle*,

de muchacho, en compañía de sus padres; en 1623 entró en la Compañía de Jesús. Al principio actuó como embajador portugués en diferentes países, pero el año 1652 volvió al Brasil como misionero. Debido a su actitud justa y humana en favor de los indios, los colonos portugueses lo deportaron, junto con otros jesuitas del colegio de Belem, a Portugal, donde a causa de algunas doctrinas expresadas en sus obras profético-utópicas, especialmente *Esperanças de Portugal*, *Quinto imperio do mundo* e *Historia de futuro*, tras un proceso que duró 4 años fue encarcelado por la inquisición, pero recobró la libertad en 1669, al producirse un cambio de régimen[125]. Vieira considera que el *Padroado* es el instrumento querido por Dios para establecer definitivamente el reino del mesías en la tierra, el quinto reino de la escatología, que coincide con el dominio de Portugal en el mundo[126]. Para poder defenderse en Roma (1669-75) fue sustraído a la jurisdicción de la inquisición portuguesa. Rechazó todas las dignidades eclesiásticas que le fueron ofrecidas y después de 20 años de destierro se trasladó nuevamente a la misión de Maranhão, donde murió en el colegio de Bahía el año 1697 a la edad de 89 años. Con su desaparición parecían haberse agotado las energías de la Compañía de Jesús en Brasil. El descubrimiento de las minas de oro de Minas Gerais y las plantaciones de café de São Paulo ya no ofrecieron las mismas posibilidades de misionar que antes. En 1759 tuvo lugar la expulsión de los jesuitas ordenada por Pombal.

En el territorio colonial francés las guerras entre iroqueses y hurones y el asesinato de los jesuitas que trabajaban entre estos últimos (1642-49) provocaron el derrumbamiento de la misión, que se había iniciado con buenos auspicios. Sólo a partir de 1665, cuando Carignan asentó sobre sólidas bases el dominio

---

Lovaina 1927 (también en Études et documents, Lovaina 1930, 189,203); C.R. BOXER, *A great Luso-Brazilian figure: Padre Ant. Vieira*, Londres 1957, R. CANTEL, *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, París 1960; M. HAUBERT, *L'Église et la défense des «sauvages»: Le Père Ant. Vieira au Brésil*, Bruselas 1964. En estas nuevas obras se indican también las colecciones de fuentes, especialmente sus escritos y 15 volúmenes de sus sermones.

125. Del proceso trata la obra en dos tomos de HERNANI CIDADE, *Ant. Vieira, Defesa Perante o Tribunal do Santo Oficio*, Bahía 1957.

126. R. RICARD, *Prophecy and Messianism in the Works of Antonio Vieira*, «The Americas» 17 (abril 1961) 357-368 (sobre todo en conexión con R. CANTEL, o.c.). se refiere a las influencias de Joaquín de Fiore y presenta en p. 365-367 la coincidencia con las ideas del franciscano Gonzalo Tenerio de Perú.

en el Canadá, tras algunas fallidas tentativas anteriores, pudieron por fin iniciarse las misiones, en las que los jesuitas actuaron hasta la paz de París de 1763, por la que la colonia del Canadá pasaba a manos de Inglaterra. En estos 100 años trabajaron unos 320 misioneros, la mayor parte de ellos en las 5 aldeas de indios creadas de acuerdo con el modelo del Paraguay[127]. Después de un acuerdo (1632) con los capuchinos franceses, también éstos actuaron en Acadia, mientras que en Canadá apoyaron la labor de los jesuitas los sulpicianos, los misioneros de París y los franciscanos recoletos.

En las guerras indias fueron muchos los indios católicos que se vieron desplazados hacia el sur y el sudeste. Ésta fue la causa de los grandes viajes de exploración de los jesuitas, especialmente de Jacques Marquette (1637-75), que el año 1673 llegó al Missisipi, misionando entre los indios de Illinois y Miami. Otros franceses, como de la Salle (acompañados del franciscano Louis Hennepin, muerto en 1701) exploraron todo el curso del río hasta su desembocadura. La actividad misionera de los jesuitas se limitó a las tribus indias conocidas por ellos en el territorio del norte, mientras que otros misioneros, especialmente de las misiones extranjeras de París, llevaron su acción hacia el sur. Ningún grupo se vio coronado por un éxito real. A pesar de todos los esfuerzos, Louisiana no logró tener organización eclesiástica, sino que permaneció bajo Quebec hasta el siglo XVIII.

c) Otras órdenes

Los primeros misioneros de Perú fueron los dominicos, que desde allí se extendieron a toda Sudamérica. Como símbolos programáticos pueden considerarse los dos santos de la orden que surgieron en tierras peruanas: Rosa de Lima (1586-1617), criolla, adscrita a la tercera orden y ejemplo de vida mística y contem-

---

127. Respecto de fuentes y bibl. Streit II y III. F.B. STECK, *Marquette Legends*, Nueva York 1960 (intenta demostrar que no fue Marquette el descubridor del Mississippi, sino dos de sus jóvenes compañeros, pero que utilizaron el gran prestigio del colega mayor, para publicar los relatos en su nombre). Además C. DE ROCHEMONTEIX, *Les Jésuites et la Nouvelle France au XVIIIe siècle*, 2 vol., París 1906; S. DELACROIX, o.c., II 281-299; C.C.O'NEILL, *Church and State in French Louisiana*, New Haven 1966.

plativa[128], y Martín de Porras (o Porres, 1569-1639), mulato de Lima, formado en la ciencia de la salvación y hermano dominico, que se entregó con suma caridad a todos los sectores y razas[129].

Los dominicos conservaron y ampliaron en el siglo XVII y XVIII las misiones fundadas en el siglo XVI entre los indios. Alcanzaron méritos extraordinarios en la promoción de los estudios superiores. Junto a las universidades estatales creadas en el siglo XVI en Lima y México, regentaron ya desde 1538 la universidad de santo Domingo, que subsistió hasta el siglo XVIII. En 1620 iniciaron un estudio general en Guatemala, que hasta el año 1676 no fue ampliado ni reconocido como real y pontificia universidad de san Carlos, en su calidad de universidad plena. El año 1685 siguió la creación de la universidad de Santiago de Chile y a continuación, el año 1688, la de Quito. En el siglo XVII se inició en la mayor parte de los lugares la competencia, unida a violentas discusiones, presentada por los jesuitas, que, al igual que los dominicos pudieron apoyarse en similares breves de los papas, de manera que en Bogotá, Quito y Santiago de Chile se crearon universidades jesuitas junto a las de los dominicos. En el siglo XVIII, el convento dominico de san Juan de Letrán de Cuba se convirtió en universidad, y el año 1721 también su colegio seminario de Caracas[130]. Todas estas instituciones estuvieron de alguna manera al servicio de las misiones de los indios, porque en ellas adquirieron su formación tanto el clero secular y regular como los funcionarios estatales. Hubo, además, cátedras consagradas a la enseñanza de idiomas indígenas.

La orientación humanístico-científica de la labor misionera estuvo representada en el siglo XVI sobre todo por los agustinos eremitas. Alonso de la Vera Cruz fue el primer profesor de teología en el nuevo mundo (universidad de México); ya en sus primeras lecciones de los años 1553-54 trató del problema de los indios con el espíritu del padre Las Casas y con el bagaje de un

---

128. La primera biografía se publicó en 1654 (Streit II 536), una segunda en 1659 (ibid. 550), y a continuación siguieron casi cada año biografías en los más diversos idiomas.

129. Canonización en 1962. Nuevas biografías de VARGAS UGARTE, Buenos Aires 1949, JOHN JORDAN, Dublín 1957, y E. ROMERO, Lima 1959.

130. R. KONETZKE, *Spanische Universitätsgründen in Amerika und ihre Motive*, «Jb für Gesch. von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas» 5 (Colonia 1968) 111-159.

teólogo culto de Salamanca [131]. Los agustinos de las épocas siguientes seguían estando animados por este espíritu, como lo demuestra, para la primera mitad del siglo XVII, la crónica de Antonio de la Calancha [132] y para el final del siglo el criollo Francisco Romero. A este agustino, procedente de Lima, misionero peregrinante de Sudamérica debemos la formidable obra, *Llanto sagrado de la América meridional* que — impreso en Milán en 1693 — fue inmediatamente retirado por la inquisición española y que presenta una valerosa acusación contra la política española de explotación de los indios [133]. A pesar de todos los esfuerzos de Romero y de los misioneros reclutados por él, no logró ganar a los indios paganos de Tames, de la provincia de Popoyán, en la actual Colombia [134]. El movimiento de reforma de los agustinos descalzos (agustinos recoletos) fundó a comienzos del siglo XVII en el desierto de Raquira, al norte de Santa Fe de Bogotá, la primera colonia de Nuestra Señora de la Candelaria, punto de partida de una renovación religiosa en Colombia, Venezuela y Centroamérica, y más tarde también en Perú y México, y al mismo tiempo centro de un nuevo celo misional. El campo misional más fecundo habría de abrírseles, sin embargo, en las Filipinas [135].

Los últimos religiosos misioneros españoles que llegaron a América fueron los capuchinos, a mediados del siglo XVII. Su destino fue la actual Venezuela. El consejo de Indias no estaba ciertamente dispuesto a autorizar la entrada de una nueva orden en América; pero el hermano lego Francisco de Pamplona, que en su calidad de antiguo general Tiburcio de Redín tenía buenas relaciones con Felipe IV, consiguió que en 1648 pudiera iniciarse la labor misional en Darién y en 1650 en Venezuela [136]. Los prime-

---

131. E.J. BURRUS, *Las Casas and Veracruz: their Defense of the American Indians Compared*, NZM 22 (1966) 201-212; id., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, II. The Defense of the Indians: Their Rights. Latin Text and English Translation, Roma-St. Louis 1968.

132. *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú* I, Barcelona 1639; II, Lima 1653.

133. El largo título de la edición de Milán, Streit II 655.

134. J. METZLER, *Das Missionsunternehmen des Francisco Romero OESA Ende des 17. Jh.*, NZM 21 (1965) 1-17.

135. Además de A. YBOT LEÓN, o.c., II 795ss, cf. sobre todo J.A. SALAZAR, *Los Estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada 1563-1810* (Madrid 1946) 123ss; además el *Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini* I, Roma 1954, II (1961).

136. La primera biografía la escribió el cronista capuchino MATEO DE ANGUIANO, *Vida y virtudes del Capuchino Español, el Venerable Siervo de Dios Fray Francisco*

ros capuchinos no fundaron grandes conventos ni tampoco aceptaron novicios de las filas de los criollos. En consecuencia permanecieron vinculados a sus provincias españolas de la patria en mayor grado que las restantes órdenes[137]. También desde el punto de vista de los métodos misioneros trataron los capuchinos de crear un nuesvo estilo. Avanzaron desde el norte hasta el lugar ocupado por los indios paganos, donde levantaron pequeños conventos, y paulatinamente fueron avanzando hacia el sur y la parte suroriental. Gracias a esta actividad poco llamativa lograron sobrevivir a todas las confusas situaciones de la época[138].

Sorprende que no se haya escrito nada, o sólo de pasada, acerca de la participación de las órdenes femeninas en la obra de conversión de América[139]. Por los datos de antiguos escritores podemos concluir que desde los tiempos del obispo Juan de Zumárraga, al que la reina Isabel envió como auxiliares a las terciarias *(beatas)* en 1531 y 1535, los misioneros abordaron el problema de la educación y formación de las mujeres. Hacia fines del siglo XVII en la ciudad de México existían veintidós conventos de mujeres y en Puebla diez[140]; todos estos monasterios admitían alumnas españolas, criollas e indias[141]. Se fundaron también monasterios para las hijas de los caciques, así, por ejemplo, en 1724 el monasterio Corpus Christi de México[142]. A partir de él se hicieron

---

de Pamplona, Madrid 1686; una moderna crítica: L. DE ASPURZ, Madrid 1951. Cf. asimismo B. DE CARROCERA, *F. Francisco de Pamplona, organizador de Misiones y conductor de Misioneros,* MH 9 (1952) 5-51.

137. Sobre la misión americana de los capuchinos informa FROILÁN DE RIONEGRO, *Relaciones de las Misiones de los PP. Capuchinos en las Provincias españolas hoy República de Venezuela,* 1650-1817, 2 vol., Sevilla 1918. Otras fuentes y bibliografía en A. YBOT LEÓN, o.c., 1021ss.

138. Aclaraciones sobre los trabajos etnológico-lingüísticos de los capuchinos nos ofrece su revista «Venezuela Misionera», I, Caracas 1938ss.

139. No conozco ningún trabajo compendiado sobre este tema, aun cuando en algunas fuentes y monografías sobre conventos femeninos se hace referencia al mismo.

140. F. CHEVALIER, *La formation des grands domaines au Mexique,* París 1952, 330s.

141. Ibid. 331. Sobre los conventos de la ciudad de México, cf. la monografía de J. MURIEL, *Conventos de monjas en la Nueva España,* México 1946. En Lima se contaban al comienzo del siglo XVII seis conventos de monjas. B. COBO, *Fundación de Lima* (dir. F. Mateos), Madrid 1956, 428-433; es de especial interés el capítulo sobre las carmelitas, *Del Colegio de Nuestra Señora del Carmen,* ibid. 434-436, que sostenía a la vez una escuela y un orfanato para muchachas. Sobre la labor educacional de un convento de dominicas en Oaxaca, cf. J. MURIEL, *Notas para la Historia de la educación de la mujer durante el Virreynato.* Estudios de Historia Novohispana II (1968) 25-33.

142. J. MURIEL, *Las indias caciques de Corpus Christi,* México 1963. La obra contiene, además de una amplia introducción, 8 biografías de hermanas indias.

las fundaciones de monasterios para indias de Cosamalsapán (1737) y Oaxaca (1782), precisamente con la intención de evitar tensiones desagradables entre las razas. Nunca se negó el acceso a la vida religiosa a las indias [143]. El sínodo provincial de Charcas (= Sucre, Bolivia) de 1629 determina expresamente que en los monasterios todas las hermanas gozarán de los mismos derechos. Subraya especialmente que las mestizas deberán ser recibidas como hermanas de coro, *cum apud Deum fides, non genus in pretio sit* [144]. En las provincias más alejadas los misioneros imitaron muchas veces el ejemplo de las *beatas* del siglo XVI y fundaron beaterios para las hijas de los indios. Dos de estos conventos destaca el capuchino Francisco de Ajofrín en las memorias sobre sus viajes como fraile mendicante en México [145]. El cronista de la provincia de los dominicos de Guatemala informa acerca del dominico Benito de Villacañas, quien fundó beaterios en Guatemala y en San Juan de Sueatepaquez y redactó para las hermanas la historia de la vida de Cristo y la vida de santa Catalina de Siena en su idioma (cacchiquel) [146]. Sólo una profunda investigación pormenorizada podrá demostrar qué contribución prestaron a la vida cultural de cada uno de los países los conventos de religiosas. Bastaría señalar aquí a la lírica, dramática y ensayista Juana Inés de la Cruz (1648-95), que en su calidad de criolla y religiosa jerónima ha sido

---

143. F. DE LEJARZA, *Expansión de las Clarisas en América y Extremo Oriente*, «Archivo Ibero-Americano» 14 (1954) 446s 450s. Se inauguró otro convento en la provincia de Michoacán (en Valladolid) en 1743. El sermón de inauguración lo pronunció el sacerdote secular Juan Wallo Anguita. Se publicó impreso: *Oración panegírico de la dedicación del convento de indias capuchinas de Valladolid de Michoacán*, México 1743, BERISTAIN DE SOUSA, *Bibliografía Hisp. Am. Sept.*, ed. México 1947, I 144.

144. MH 21 (1964) 120. Que también se aceptaban negras, lo muestra una observación de pasada del cronista franciscano DIEGO DE CÓRDOVA SALINAS, *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, edic. dir. por L.G. CAÑEDO, Washington 1957, 950. Habla de una negra, que entró junto con su hija en el convento de clarisas de Cuzco después de haberse liberado de la esclavitud. Las indias pobres, que no podían aportar la dote exigida, venían muchas veces como sirvientas con sus señoras criollas principales, a las que seguían sirviendo también en el convento, y en cuyas celdas vivían asimismo la mayor parte de las veces (cf. la referencia en J. DE PALAFOX Y MENDOZA, *Virtudes del Indio*, ed. Madrid 1893, 58).

145. B. DE CARROCERA, *Noticias Misionales de Méjico en los años 1763 a 1767*, MH 11 (1954) 218 (Xalapa), 227 en Salvatierra. Sobre los beaterios de hermanas indias en el siglo XVI, cf. sobre todo G. DE MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, ed. México 1870, 420-424.

146. F. XIMÉNEZ, *Historia de la Provincia de San Vicente Chiapa y de Guatemala* II, ed. Guatemala 1930, 49. Ibid. 282 menciona la «Calle de las Beatas Indias» de Guatemala.

reconocida hasta la actualidad como «la escritora más importante nacida hasta hoy en México» [147].

Junto a las órdenes religiosas, contribuyeron a aliviar las necesidades y enfermedades otras sociedades nacidas sobre el propio terreno, entre las que se cuentan las numerosas hermandades creadas para españoles, indios y negros. En Brasil asumió la labor de asistencia social, sobre todo, la hermandad de la *Misericordia,* a imitación de la fundada ya en 1498 en Lisboa. Se distinguieron particularmente en el cuidado de los enfermos los hermanos de san Juan de Dios, que trabajaban en México desde 1603. Partiendo de aquí levantaron hospitales en los países de Centro y Sudamérica, especialmente al servicio de los enfermos atacados por la peste y lepra —el año de la peste de 1736 perdieron sólo en México dieciséis de sus hermanos—, y se ganaron la simpatía y gratitud de todos los estratos de la sociedad [148]. Ya antes, en 1594, Clemente VIII concedió los privilegios de los hermanos de san Juan de Dios a una comunidad fundada en México por Bernardino Álvarez. Se les conoció con el nombre de *hipolitanos,* por haber consagrado a san Hipólito el primer hospital que fundaron en México. A parte su primer voto de consagrarse al cuidado de los enfermos, sus miembros hicieron asimismo voto de obediencia y, desde 1700, también de castidad [149].

La orden de los betlemitas, fundada en Guatemala, conservó un carácter propio. Se remonta a Pedro de San José Betancur (1616-67), quien se consagró en un principio a la instrucción de los niños, pero pronto se hizo cargo del cuidado de los convalecientes, especialmente de los forasteros y gentes de paso. Los auxiliares de Betancur prosiguieron su obra después de la muerte de su fundador y crearon una orden de hermanos legos (reconocida por el papa en 1672). Se propagó con sorprendente rapidez a México y Sudamérica. Hacia fines del siglo XVIII se produjo su disolución interna, de manera que la orden fue suprimida en

---

147. Última edición completa en México 1969. R. RICARD muestra, en una investigación particular, que en la obra de la poetisa se hallan entrelazados, formando una unidad natural, elementos españoles-criollos e indios-indígenas. *(Sur «El divino Narciso» de Sor Juana Inés de la Cruz.* Mélanges de la Casa de Velázquez, 5 [París 1969] 309-329).

148. L. LOPETEGUI-F. ZUBILLAGA, *Historia* 736-738.

149. Ibid. 736; HEIMBUCHER, I 607s.

1820. Todavía en este tiempo contaba con diez hospitales en la provincia de México y veintidós en la de Perú [150]. Una fundación similar para mujeres, creada por María Ana del Galdo en 1688 en Guatemala, tuvo muy escasa difusión y fue disuelta en 1820 [151]. Cada una de las órdenes llamadas hospitalarias contaba en sus filas con médicos formados en el propio país. En gran parte su importancia misionera se deriva del hecho de que en el tratamiento de los enfermos quedaba excluida toda discriminación racial.

3. *La ilustración y sus consecuencias*

Es extremadamente difícil valorar en su justa medida la importancia de la ilustración en Iberoamérica. Si apenas se ha prestado atención a la historia de la cultura hispano-portuguesa del siglo XVIII hasta el pasado más reciente, por considerarla como una época de oscurantismo y de rigidez escolástica, esto puede aplicarse con mayor validez a América, de cuya vida cultural durante el tiempo colonial se conoce muy poco en Europa. La consecuencia de esto ha sido que la investigación histórica se ha ocupado en medida muy reducida de estos fenómenos culturales, en los que los misioneros participaron en forma notable [152]. La primera generación de misioneros en México, por ejemplo, los obispos Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga, se caracterizaban por el sello del humanismo contemporáneo; Zumárraga estaba influenciado por Erasmo [153] y Quiroga por Tomás Moro [154]. Esta

150. J. Specker, *Die spiritualorden der Bethlehemiten in Lateinamerika (1667-1820):* Das Laien-Apostolat in den Missionen (Festschr. Joh. Beckmann), Schöneck/Beckenried 1960, 181-199.

151. Heimbucher I 609.

152. «La historia del racionalismo y de la ilustración en el Brasil todavía está casi inexplorada en su totalidad, y sus repercusiones sobre la vida religiosa de Brasil no se pueden calcular.» R. Konetzke, *Forschungsproblem zur Gesch. der Religionen und ihrer Bedeutung in den Kolonisationen Amerikas,* «Saeculum» 10 (1959) 95. Esta constatación sirve, con ciertas diferencias básicas, asimismo para la América española, respecto de la cual tampoco tenemos una exposición compendiada. La obra clásica de J. Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle,* París 1954, se limita en principio a la madre patria española, pero permite algunas conclusiones sobre el Nuevo Mundo. Respecto a la ilustración, cf. cap. XVIII en este manual.

153. M. Bataillon, *Erasmo y España,* 2 vol., México-Buenos Aires 1950, especialmente el último capítulo del volumen II sobre las repercusiones de Erasmo en México, que falta en la edición francesa.

154. S. Zavala, *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España,* México 1937;

actitud espiritual fue decisiva en algún modo, y precisamente también en relación con la labor misional. Hubo dos instituciones que estuvieron permanentemente vinculadas a la vida intelectual europea: las bibliotecas, especialmente las de los monasterios, y las universidades.

Respecto de las bibliotecas, aun cuando sólo existen algunas monografías sobre ellas y se hayan publicado pocos datos y apenas listas de libros de los primeros tiempos, por las noticias extraídas de cartas, crónicas y libros [155] se pueden comprobar dos hechos: 1) las colecciones de libros abarcaban todos los campos; naturalmente las obras teológicas constituían la parte más importante, pero no faltaban las obras de la literatura clásica y moderna; 2) las nuevas ediciones de Europa, incluso de las ciudades más alejadas y protestantes, llegaban relativamente pronto a los países hispanoamericanos [156].

Elementos decisivos de la vida cultural eran las universidades. Hacia fines de la época colonial, Hispanoamérica poseía 23 universidades. De ellas 7 eran universidades estatales completas, que tenían asimismo una facultad teológica, pero que, al igual que en la patria, estaban regentadas por sacerdotes seculares y religiosos. Junto a las universidades estatales existían otras 16 escuelas

---

editado de nuevo con otros estudios complementarios en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México 1965.

155. F. Fernández de Castillo, *Libros y libreros del siglo XVI*, México 1914 (la mayor parte listas de libros que fueron redactadas por los funcionarios de la inquisición a la llegada de los barcos a Veracruz). El jesuita e historiador argentino G. Furlong se refiere a un trabajo sobre el tema con la irónica frase: «A los pobres de espíritu que creen y propagan que al Nuevo Mundo no llegaban sino novenas y trisagios, les recomendamos nuestra monografía sobre las *Bibliotecas Argentinas durante la Dominación Hispánica* (Buenos Aires 1944), en *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Buenos Aires 1952, 52.

156. Cf. por ejemplo J. Beckmann, *Alte Basler Drucke im Dienste der Christianisierung Mexikos*, ZSKG 59 (1965) 107-112. Si se aduce la actividad de la inquisición contra el intercambio cultural vivo con los centros europeos de la cultura, se pasa por alto la gran diferencia existente entre la teoría y la práctica. Es cierto que existían las disposiciones más severas para la exportación e importación de libros sospechosos o heréticos. La comprobación que pudo hacer M. Defourneaux (*L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIII^e siècle*, París 1963) respecto del siglo xviii, de que las librerías de Sevilla no estaban sometidas a control por parte de los empleados de la inquisición, no sólo a lo largo del año sino hasta durante años, se puede aplicar también a los siglos xvii y xvi. En favor de la importación de libros hablan las listas publicadas por F. Fernández de Castillo (o.c.), donde se advierte constantemente que muchas cajas de libros venían destinadas a miembros de las órdenes religiosas que no estaban sometidas al control de la inquisición. El resto, catalogado bastante superficialmente, venía consignado sólo para la distribución mediante el comercio de libros.

superiores, reconocidas asimismo por el Estado, con sólo facultades teológicas y filosóficas. Catorce de ellas estaban regidas por diferentes órdenes religiosas, dos por obispos. El centro de gravedad de la enseñanza superior se encontraba sin duda alguna en las universidades estatales, en las que predominaba la influencia de los seglares[157].

Las bibliotecas y universidades preparaban el camino de penetración de las nuevas ideas y también, por tanto, la irrupción de la ilustración, con sus elementos positivos y negativos. El colegio jesuita de san Pablo en Lima poseía ya todas las obras de Isaac Newton, además de las historias y publicaciones de la *Académie des Sciences* y de la Academia Prusiana de Berlín. Las obras más importantes de uno de los campeones más significativos de la ilustración positiva, el benedictino Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro († 1774), el *Teatro crítico universal*, en ocho tomos, y las *Cartas eruditas*, en 6 volúmenes, no sólo se encontraban en la biblioteca del colegio, sino también en las bibliotecas privadas de los profesores[158]. Hasta las obras de los deístas ingleses se hallaban representadas junto a las de los naturalistas, mientras que a los deístas franceses Bayle, Voltaire, Rousseau y los enciclopedistas no se les permitió el acceso a los territorios de Ultramar hasta que fue nombrado ministro el conde de Aranda, que ordenó personalmente su importación[159]. Las obras latinas del filósofo alemán Christian Wolff, ampliamente difundidas en Europa central y oriental, se podían encontrar en diferentes bibliotecas de América[160] (cf. capítulo XVIII).

Estos libros se estudiaron con celo por todas partes y se utilizaron para dar lecciones en universidades y colegios. Si los criollos cultos e incluso los misioneros que se encontraban en prueba alejados, estaban al corriente de los movimientos culturales de Europa, lo debían a la formación que recibieron en las universidades o en sus conventos[161]. Basta citar aquí sólo los ejem-

157. Así, de los 150 000 grados académicos otorgados entre 1550 y 1821, sólo 39 367 fueron concedidos por la universidad de México. J.T. LANNING, *The Church and the Enlightenment in the Universities*, «The America» 15 (1958-59) 334.

158. L. MARTÍN, *The intellectual Conquest of Perú, The Jesuit College of San Pablo*, Nueva York 1968, 93-96. Las obras de Feijoo en español y en latín se encontraban, según G. FURLONG, o.c., 64, en todas las bibliotecas «desde México hasta Tucumán».

159. G. FURLONG, o.c., 47.

160. G. FURLONG, o.c., Registro (p. 751).

161. Aun cuando cada una de las órdenes religiosas proveía en sus centros de

plos de las universidades jesuíticas de Quito y Córdoba, en lo referente a la acogida dispensada a la moderna vida cultural europea. El jesuita suizo Jean Magnin, de la universidad de Quito, fue el primero que discutió y analizó sistemáticamente las ideas de René Descartes, a partir de 1746[162]. El jesuita inglés Thomas Falkner, discípulo de Newton, introdujo en Córdoba los experimentos de las ciencias naturales y siguió estrechamente a Christian Wolff en sus lecciones filosóficas[163]. Ya antes que él, su hermano en religión Domingo Muriel introdujo la filosofía moderna en sus lecciones. En 1749 escribía de él uno de sus discípulos: «...añadiendo a la comprensión de la antigua filosofía escolástica el conocimiento puntual de la moderna»[164]. Se puede, pues, comprobar, contra las falsas ideas de Richard Konetzke, «que el racionalismo y la ilustración se propagaron en la América española pronto y con rapidez, y que se vivían allí las corrientes contemporáneas de Europa casi en forma inmediata... precisamente los clérigos, monjes y canónigos han sido los pioneros de la ilustración en la América española... sobre todo los jesuitas dieron a conocer las ideas modernas...»[165]. Así, las ideas de la ilustración pudieron llegar a través de las universidades, colegios y seminarios a todas las capas culturales de cada uno de los países americanos. En todas partes se promovieron y extendieron los estudios, y un viento fresco sacudió a las instituciones algo estancadas[166]. Surgieron centros de investigación de las ciencias

---

estudios la enseñanza superior, en filosofía y teología, por medio de los miembros de la propia orden, debían obtener los grados necesarios para el lectorado en las universidades.

162. Ya en 1747 tradujo un trabajo sobre Descartes del francés al latín, un manuscrito de 262 hojas, que se encuentra en la actualidad en la biblioteca nacional de Quito. J. BECKMANN, *La première traversée de la Colombie par un missionnaire suisse (1725). Le Père Jean Magnin SJ*, «Annales Fribourgeoises» 46 (1964) 33-65. G. FURLONG, *Filosofía*, da a su segunda parte el subtítulo *Cartesianismo*. En ella estudia sobre todo la filosofía desde la expulsión de los jesuitas hasta finales del siglo XVIII (223-483).

163. G. FURLONG, o.c., 177s.

164. «Añadiendo a la comprensión de la antigua filosofía escolástica, el conocimiento puntual de la moderna» (G. FURLONG, o.c., 178).

165. Problema de investigación 95. Sin embargo, la actitud de las diversas órdenes religiosas no fue la misma respecto a la ilustración. Mientras los franciscanos seguían en todas partes las orientaciones *modernas*, de acuerdo con las inequívocas instrucciones de su comisario de la orden, y en algunas partes, especialmente, en Guatemala, pertenecían a los círculos dirigentes, los dominicos no tenían una línea uniforme. Según fueran las circunstancias y la presión contraria, se defendían los métodos escolásticos antiguos o se aceptaban los nuevos (J.T. LANNING, o.c., 343ss).

166. En la universidad de San Carlos, más bien modesta, de Guatemala, el número de los exámenes finales para el bachillerato en filosofía ascendió a 108 en el

naturales y sociedades de hombres doctos. Se produjo una primera oleada de prensa periódica, aunque en los grandes países como México y Perú se extinguió al cabo de pocos años. En todos estos movimientos, el clero fue el primer colaborador; el episcopado promovió esta participación o en todo caso no se opuso a ella con medidas directas. La inquisición concedió con amplitud de criterio autorización para la lectura de libros prohibidos o pasó por alto las infracciones contra el índice[167]. En conjunto la ilustración pudo desarrollarse en las provincias hispano-portuguesas de Ultramar con menos dificultades y estorbos que en sus comienzos en Europa.

Los factores negativos de la ilustración no fueron tanto, al principio, las ideas teóricas cuanto el reforzamiento del regalismo que llevaba en sí (capítulo XI) y cuyas tendencias antirromanas se acentuaron más aún mediante el sagaz apoyo prestado a las ideas galicanas y febronianas[168]. Las decisiones del Estado en asuntos religiosos fueron funestísimas, precisamente en Ultramar, porque fueron aceptadas sin discusión alguna y consideradas como naturales. Dos acontecimientos tuvieron consecuencias de gran alcance. La expulsión de los jesuitas, ordenada en 1759-60 por el marqués de Pombal, tanto de Portugal así como de sus colonias, y la que se llevó a cabo en las colonias españolas en 1767 sin dificultad alguna, pero despiadadamente y que concluyó en 1768 con la expulsión de los misioneros de las reducciones del Paraguay (cf. p. 279). Las razones aducidas para justificar la expulsión fueron muy diferentes en Brasil y en las colonias españolas. El auténtico y principal motivo era que los jesuitas, en virtud de su misma estructura interna, no podían articularse en la estructura estatal regalista de un absolutismo ilustrado[169]. La

primer cuarto del siglo XVIII, en el último sin embargo ascendió a 538; en relación con la teología las cifras correspondientes llegaron a 22 y 79. En la universidad de México las cifras de licenciados y doctores de teología aumentaron de 107 a 184 (J.T. LANNING, o.c., 339).

167. K. SCHMITT, *The Clergy and the Enlightenment in Latin America*, «The Americas» 15 (1958-59) 381-391.

168. Es típico el hecho de que las obras del oratoriano francés Fleury, del profesor de Lovaina Bernhard Zeger van Espen y del obispo auxiliar de Tréveris, Hontheim (= Febronio) fueran prohibidas por el índice romano, pero no por el español (N.M. FARRIS, o.c., 102).

169. M. MÖRNER, *The Expulsion of the Jesuits from the Latin America*, Nueva York 1965 (una colección de las posturas adoptadas por destacados historiadores de todas

carta pastoral, por ejemplo, del obispo de Puebla, Fabián y Fuero, del 28 de octubre de 1767, muestra hasta qué punto la actitud regalista de algunos obispos impidió ver la situación real de las cosas. En esta carta pastoral se dice que la expulsión de los jesuitas pertenecía al «legítimo uso de los derechos que Dios había concedido al rey con la corona» [170]. El otro acontecimiento también muy rico en consecuencias, fueron los sínodos provinciales de 1771, convocados por el rey español. A los sínodos el consejo de Indias les presentó el *tomo regio*, es decir, las listas exactas de cuestiones a tratar. En México el sínodo se celebró bajo la presidencia del obispo Francisco Antonio de Lorenzana, y le siguieron en 1772 los de Lima y La Plata. Lorenzana propuso a la asamblea de obispos, para su simple aprobación, los decretos preparados por él y por el obispo de Puebla, Fabián y Fuero, de manera que no pudo celebrarse discusión alguna sobre este asunto. Para demostrar al representante del virrey hasta qué punto era leal su actitud frente a la corona, se añadieron dos disposiciones, según las cuales se amenazaba con pena de excomunión toda resistencia contra un decreto real o toda injuria dirigida al rey [171]. Cuando el obispo de Durango, José Vicente Díaz Bravo, calificó de tiránico un tal proceder de los presidentes sinodales, se le instruyó un proceso, fue despojado de su diócesis y tuvo que trasladarse a Madrid para defenderse. Murió durante el viaje [172]. Por el contrario, Lorenzana y su colega de Puebla fueron promovidos, el primero a arzobispo de Toledo (1789) y cardenal, el otro a obispo de Valencia [173]. Estos sínodos regalistas

---

las tendencias); id., *The Expulsion of the Jesuits from Spain and Spanish America 1767 in the Light of 18th Century Regalism*, «The Americas» 23 (1966-67) 156-164. Un americanista francés reciente, P. Chaunu, expresa el juicio vigente en la actualidad entre los historiadores con las palabras: «Es indiscutible que el acto de la expulsión de los jesuitas de 1767 supuso un golpe extraordinariamente duro para la obra de España en el nuevo mundo. Sobre este punto, adversarios y amigos están definitivamente de acuerdo: ya que, en la obra civilizadora, en la ayuda que aportaron a la colonización, los millares de jesuitas expulsados no pudieron ser sustituidos»: RH 214 (1955) 159. La misma observación hace el profesor de Londres C.R. Boxer en relación con los territorios portugueses: «Cualesquiera que fueran los fallos de los jesuitas, el hecho es que fueron los mejores educadores, maestros, y misioneros en el mundo colonial portugués. Su repentina y drástica supresión dejó lagunas que no pudieron llenarse durante siglos, si es que se han llenado en la actualidad» *(Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825. A Succint Survey*, Johannesburg 1963, 84).

170. N.M. Farris, o.c., 52.
171. Ibid. 32-38.
172. Ibid. 26s.
173. Ibid. 35.

no fueron reconocidos jamás en Roma y ni el mismo Lorenzana se atrevió a presentar las actas para su confirmación.

Los factores negativos de la ilustración como movimiento cultural se hicieron notar en América en forma muy lenta, y fueron de una naturaleza distinta a la de Europa (capítulo XVIII). También respecto del siglo XVIII es evidente que América no fue en modo alguno una mera copia del mundo cultural europeo. En el punto de transición al siglo XIX se encontraban en América yuxtapuestas las ideas más diferentes desde las más estrictamente eclesiásticas hasta las más racionalistas. Repecto de la actual Argentina G. Furlong decribe este período de tiempo con el término de *eclecticismo*[174]. Hasta más tarde no se abrió paso una orientación anticlerical propiamente dicha, radicalmente racionalista, cuando los criollos, que habían recibido su formación en Coimbra, dominada por Pombal[175], o en las escuelas superiores francesas —más raras veces en España—, ocuparon las cátedras universitarias. Sin embargo, hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, la libertad política fue elemento unificador de todas las tendencias.

Lo paradójico del movimiento de libertad y de independencia españoles consiste en que fueron provocados sobre todo por el absolutismo ilustrado de la madre patria, y concretamente por disposiciones reformistas de gran visión y perfectamente justificadas. Aun cuando en estas disposiciones hayan podido tener cabida algunas ideas utópicas[176], lo cierto es que básicamente estaban dictadas por la intención de mejorar las condiciones de vida de los indios y de suprimir todos los residuos de esclavitud y de trabajos forzados[177]. El antes mencionado papel de los criollos en la ilustración es muy variado. De hecho, los ideales de

174. G. FURLONG, o.c., 487-717.

175. Un ejemplo típico es la vida del último obispo José Joaquino de Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821), que, nacido en Río de Janeiro, hizo sus estudios en Coimbra, en 1749 fue nombrado obispo de Pernambuco y fundó el seminario de Olinda con el espíritu de Coimbra. Posteriormente fue obispo de Braganza y Miranda (E. BRADFORD BURNS, *The Role of Azeredo Coutinho in the Enlightenment of Brasil*, Hisp. Am. Hist. Rev. [Mayo 1964] 145-160).

176. Así el conde de Aranda planeó seriamente la división de Hispanoamérica en tres reinos para los tres hijos de Carlos III, quien habría de adoptar el título de emperador (J. SARRAILH, *L'Espagne éclairée*, París 1954, 58).

177. El conde de Aranda escribía: «No comprendo cómo se pueden hacer diferencias no sólo entre los criollos y los nacidos en España, sino en relación con los indios, pues sólo se debe tener en cuenta la idoneidad personal.» Y R. KONETZKE añade la observación: «No se puede reprochar a estos políticos españoles de la segunda mitad del

libertad válidos para todos los hombres contradecían a su mundo tradicional político y económico. Reclamaban, ciertamente, esta libertad para ellos, pero se la negaban a los indios. De estos círculos de criollos procedía el clero de habla española, que se encontró siempre en primera línea en las luchas por la libertad [178].

De cualquier forma, fueron los indios los que pagaron las consecuencias de estos enfrentamientos. Los españoles los habían sojuzgado y explotado, pero habían creado paulatinamente un comportamiento de tipo paternalista, que trataron de mejorar los monarcas ilustrados y sus ministros. Aunque los indios habían luchado la mayor parte de las veces al lado de los criollos contra los españoles, pronto fueron ignorados por los vencedores, que ignoraron incluso su existencia [179]. Sus problemas particulares quedaron sin resolver al igual que los de los mestizos, negros y mulatos. Richard Konetzke califica, desde este punto de vista, el movimiento de independencia como una «reacción contra el progreso histórico. En todo caso, y bajo este aspecto, la etapa final del dominio colonial español fue más moderna que la época siguiente de los Estados independientes del siglo XIX» [180].

XVI. La propagación de la fe en África

FUENTES: R. Brásio, *Monumenta Missionaria.* África occidental 6-10, Lisboa 1955-65; G.A. Cavazzi de Montecuccolo, *Istoria descrittione de' tre regni Congo, Matamba et Angola,* Milán 1690 (edición portuguesa, 2 vol., Lisboa 1965); *Relations sur le Congo* du P. Laurent de Lucques (1700-17), edic. dir. por J. Cuvelier, Bruselas 1953; C.B. Theal, *Records of South-Eastern Africa,* 9 vol., Londres 1898-1903; C. Beccari, *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti,* 15 vol., Roma 1903-17; T. Somigli di S. Detole, *Etiopia franciscana,* 2 vol., Quaracchi 1928-48.

---

siglo XVIII obscurantismo europeo frente a las poblaciones indígenas» (*Staat und Gesellschaft in Hispano-Amerika am Vorabend der Unabhängigkeit,* «Saeculum» 12 [1961] 165).

178. N.M. Farriss presenta, en el apéndice relativo a México, la lista de todos los sacerdotes mencionados en las fuentes, sacerdotes a los que se llamó «subversivos», «insurgentes», «conspiradores», «colaboradores», etc. Cita por sus nombres a unos 250 sacerdotes seculares y a 160 sacerdotes regulares de las diversas órdenes religiosas (o.c., 254-265).

179. Justamente un reflejo de este lento «ya no existir» lo ofrece el ocaso de los estudios de idiomas en los nuevos estados, y especialmente la supresión de las cátedras de lenguas indígenas en las universidades estatales.

180. *Staat und Gesellschaft,* o.c., 164.

BIBLIOGRAFÍA: C.P. GROVES, *The Planting of Christianity in Africa* I *(to 1840)*, Londres 1948; L. JADIN, *L'Afrique et Rome depuis l'époque des découvertes jusqu'au XVII^e siècle.* XII Congrès international des sciences historiques. Rapports, II: Histoire des continents, Lovaina 1965, 33-69; J. CUVELIER, *L'ancien royaume du Congo*, Bruselas 1946; DURVAL PIROS DE LIMA, *O Oriente e a Africa desde a Restauração a Pombal*, Lisboa 1946; A.L. FARINHA, *A expanção da fe na Africa e no Brasil*, Lisboa 1942; J. JANIN, *La religion aux colonies françaises sous l'ancien régime (de 1626 a la Révolution)*, París 1942; SIDNEY R. WELCH, *Portuguese and Dutch in South Africa 1641-1806*, Ciudad del Cabo 1951; G.M. THEAL, *History of Africa of the Zambesi from the Settlement of the portuguese at Sofala in Sept. 1505 to the Conquest of the Cape Colony by the british in Sept. 1795*, 3 vol., Londres 1910.

Mientras que la Iglesia abarcaba en América amplios territorios cerrados y el paganismo era desplazado hacia las regiones periféricas o difícilmente accesibles, en África, prescindiendo del Congo y Angola, sólo pudieron misionarse unas pocas franjas costeras y aun entonces casi siempre de forma transitoria.

El norte de África no puede contarse entre los territorios de misión en sentido estricto. Aquí, desde la edad media, se encontraban el islam y el cristianismo frente a frente como enemigos irreconciliables. No obstante, en la franja que corre desde Marruecos hasta Egipto se desarrolló un idealismo y heroísmo que muchas veces superaba al de los auténticos territorios de misión. Se aseguró mediante contratos la libertad de culto y también la actividad de los misioneros[1]. Desde la edad media, actuaban en estas regiones los franciscanos, mercedarios y trinitarios. Los contratos y las reglas de la orden les señalaban como objetivo primario la pastoral de los comerciantes cristianos y el rescate de los cristianos sometidos a esclavitud. En las primeras cartas de Vicente de Paul, de 1643, época en que se descubren las angustiosas circunstancias de Berbería (Argelia y Túnez) aparece ya en primer plano su interés por la pastoral de los esclavos cristianos y por la auténtica actividad misionera, que se manifestaba sobre todo en el esfuerzo de reconversión de los renegados. Con este objeto consiguió hacerse, gracias a la gran bienhechora de las misiones, la duquesa de Aiguillon, con el consulado francés de Argel, cuyos

1. Una visión panorámica sobre estos contratos, la presenta TH. GRENTRUP, «*Ius Missionarium*» (Steyl 1925) 361-369; cf. también Streit XV 74-79.

negocios encomendó desde 1646 a sus hermanos los lazaristas. Contando con su protección, otros pudieron dedicarse a sus tareas de la pastoral sacerdotal[2]. La misión de los lazaristas pudo mantenerse con creciente éxito hasta la conquista de Túnez y Argelia por Francia.

No estaba permitida la actividad proselitista de los misioneros católicos entre los afiliados al islam. Sin embargo, nunca faltaron conversiones de musulmanes al cristianismo, de las que la mayor parte pudieron mantenerse en secreto; algunas de ellas, ocurridas casi siempre en el extranjero, la mayor parte de las veces en España o Italia, al hacerse públicas provocaron la persecución de los cristianos y la muerte de los misioneros en los correspondientes países norteafricanos[3]. Los franciscanos en concreto estaban perfectamente preparados para este apostolado gracias a sus buenos conocimientos del árabe[4].

Prescindiendo de los enclaves hispanoportugueses en el África nordoccidental, con sus diócesis muchas veces huérfanas[5], las demás misiones estaban sometidas desde mediados del siglo XVII a la congregación de Propaganda. Lo mismo puede decirse del África occidental y oriental. Toda el África occidental estaba sometida a los dos obispados erigidos en 1534, el de las islas de Cabo Verde y el de Santo Tomé; y África oriental pasaba a depender del nuevo obispado de Goa que por aquellas fechas se había desgajado de su metropolitana de Funchal. Ya durante el siglo XVI los misioneros portugueses (jesuitas, dominicos, agustinos) habían iniciado su labor misional en diversos países de África occidental y sobre todo en la costa de Guinea (en el arco que se extiende desde la antigua Guinea portuguesa hasta Nigeria), especialmente en su punto inicial, en Sierra Leona, y su punto final, el antiguo reino de Benin, logrando éxitos de mayor o menor duración. Pero

2. Entre los representantes más importantes se encuentra Jean Le Vacher, que actuó primeramente en Túnez y Argelia, nombrado vicario apostólico desde 1650 y desde 1677 cónsul francés, que en 1683 fue fusilado por los mahometanos; Streit XVI 728-733.

3. Una de las conversiones más llamativas fue la del joven marroquí Sidi Mohammed ben Mohammed el Haiji ed Dilaï (1654), que posteriormente se hizo jesuita y sacerdote, y en 1667 fue destinado a las misiones en el imperio del Gran Mogol de India, pero que murió en Lisboa antes de su partida. J. HENNINGER, NZM 10 (1954) 207; Streit XVI 653s.

4. A. KLEINHANS, *Historia Studii Linguae Arabicae et Collegii Missionum OFM in Conventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecti*, Quaracchi 1930.

5. A. LÓPEZ, *Obispos en el África Septentrional desde el siglo XIII*, Tánger 1941.

ya hacia fines de siglo, y más todavía en el siglo XVII, junto con la fuerza militar se paralizó también la fuerza de choque misional de los portugueses. Ingleses y holandeses consiguieron instalarse con éxito en aquellos territorios. El empuje holandés llegó a su punto culminante con la ocupación de Luanda, en Angola (1640), y Santo Tomé (1641). Y cuando los portugueses consiguieron expulsarlos de estos puntos (1645), hacia el año 1770, en una franja de la costa de unos 400 kilómetros se podían contar más de 30 fortalezas de diferentes países, portuguesas, españolas, francesas, holandesas, danesas, suecas y prusianas, que se relevaban entre ellos y trataban de obtener para sí el comercio de esclavos.

En estos territorios la congregación de Propaganda consiguió romper por vez primera las rígidas barreras del patronato portugués. A los capuchinos de Bretaña se les encomendó la labor misional en la costa occidental, especialmente en Benin de acuerdo con los anteriores viajes de reconocimiento efectuados en 1634. Sin embargo fracasaron todos los intentos, y cuando en 1651 el provincial de Bretaña pasó un informe a la congregación de Propaganda, lo único que pudo constatar es que nueve capuchinos bretones habían muerto ya en la costa de Guinea. Fueron sustituidos por capuchinos españoles que llevaron adelante, hasta 1700, con grandes sacrificios y escaso éxito, la labor misional en Sierra Leona y Benin[6]. Incluso en el actual Dahomey, que en aquel tiempo se llamaba reino de Arda, desarrolló su actividad misionera desde 1660 un grupo de capuchinos españoles, pero a pesar de sus esfuerzos constantemente renovados no tuvieron éxito alguno[7]. En el siglo XVIII los dominicos franceses trataron de renovar la misión de Guinea. Gottfried Loyer fue nombrado por la congregación de Propaganda prefecto apostólico, pero las dificultades eran tan grandes que los dominicos tuvieron que retornar nuevamente a Francia[8].

---

6. L. KILGER, *Die Missionen in Oberguinea und Ostafrika nach den ersten Propaganda-Materialien 1622-1670*, ZMR 20 (1930) 297-311; id., *Die Missionsversuche in Benin*, Ibid. 22 (1932) 305-319. Casi simultáneamente se emprendieron diversas tentativas misionales en Oeri o Overo, la actual Owerri, en Nigeria.

7. H. LABOURET-P. RIVET, *Royaume d'Arda et son Evangélisation au XVIII[e] siècle*, París 1929; (impresión en facsímil del catecismo de Arda de 1658); B. DE CARROCERA, *Misión Capuchina al Reino de Arda:* MH 6 (Madrid 1949) 523-546.

8. G. LOYER, *Relation du Voyage du Royaume d'Issing...*, París 1714; J. SCHMIDLIN, *Die Afrikamission nach Fortiguerra (1707)*, ZMR 16 (1926) 125.

El centro de gravedad de la labor misional de los portugueses en el siglo XVI se situaba en los amplios territorios de los reinos del Congo y de Angola. A pesar de algunos éxitos iniciales, el cristianismo iba retrocediendo también allí debido a la falta de misioneros. Los reyes del Congo procuraron entablar y mantener contactos directos con Roma mediante sus propios emisarios, para conservar incluso en el terreno religioso su independencia política y conseguir del papa y posteriormente de la congregación de Propaganda misioneros no portugueses. Gracias a los incansables esfuerzos del hermano capuchino Francisco de Pamplona, antiguo general español llamado en el siglo Tiburcio de Redín[9], se pudieron superar poco a poco las resistencias hispano-portuguesas y en 1641 se enviaba a la corte del rey del Congo, García II, el primer grupo de misioneros capuchinos, compuesto de siete españoles y cinco italianos[10]. Otras expediciones llegaron asimismo en los años siguientes en barcos españoles al Congo. Pero después de la victoria de los portugueses sobre los holandeses en 1648 volvió a incrementarse la influencia portuguesa. Los misioneros españoles tuvieron que abandonar el país, y los italianos se vieron precisados a viajar con pasaportes portugueses vía Lisboa, lo que iba siempre unido a negociaciones muy prolongadas.

El primer éxito importante de los misioneros capuchinos fue el retorno a la fe cristiana de la soberana Ana Nzinga de Matamba. Ésta había sido ya bautizada en Luanda el año 1622, pero posteriormente había apostatado. Después de su reincorporación a la Iglesia en 1656, se esforzó con celo en propagar el cristianismo en su palacio y en todo el reino. Con ayuda de los capuchinos edificó iglesias, construyó ciudades y trató de recristianizar la vida de sus súbditos mediante la instrucción y la enseñanza[11]. La sucedió en el trono, en 1663, una hermana suya, que trató también

9. L. DE ASPURZ, *Redín, soldado y misionero 1597-1651*, Madrid 1951; id., *Un momento de contacto entre el Consejo de Indias y la Congregación de Propaganda Fide (1644-51)*, MH 8 (1951) 505-524; B. DE CARROCERA, *Fray Francisco de Pamplona, organizador de Misiones y conductor de Misioneros:* ibid. 9 (1952) 5-51; F. BONTINCK, *Répercussion du conflict entre le Saint Siège et le «Padroado» sur l'évangélisation de l'Ancien Royaume du Congo*, AHPont 4 (1966) 197-218.

10. JEAN-FRANÇOIS DE ROME, *La fondation de la mission des Capucins au Royaume du Congo (1648)*, edic. dir. por F. BONTINCK, Lovaina 1964.

11. F.M. GIOIA, *La meravigliosa conversione alla Santa Fe della regina Singa o del suo regno di Matamba*, Nápoles 1669.

de apoyar y reforzar la obra de los misioneros. Tras una pasajera victoria del paganismo, los capuchinos consiguieron, después de 1684, consolidar de nuevo el cristianismo en Matamba. Hacia fines del siglo, las guerras internas y la inseguridad de las vías de comunicación obligaron a los capuchinos a centrar cada vez más su actividad en el reino del Congo y Angola tomando Luanda como centro.

La congregación de Propaganda elevó desde el comienzo la misión de los capuchinos a prefectura apostólica, no obstante cierta subordinación a los obispos del Congo y Angola. Estos últimos residieron desde el siglo XVII en Luanda. Sin embargo, esta regulación jurisdiccional fue siempre motivo de disputas y discusiones internas debido a las reivindicaciones del padroado y a la oposición del clero secular (compuesto por portugueses, guineanos y africanos)[12].

La labor realizada en el campo de la lingüística (gramáticas, diccionarios, catecismos)[13] muestra con qué seriedad trataron de llevar a cabo su labor misional los capuchinos italianos en el Congo y Angola. Otra prueba de esta misma seriedad son las innumerables consultas a la congregación de Propaganda y sobre todo el manual del comportamiento y trabajo misional procedente del siglo XVIII[14]. El benedictino L. Kilger, experto conocedor de la historia de las misiones africanas, ha demostrado hace unos decenios, apoyándose en las primeras fuentes, que carecen de fundamento las acusaciones, repetidamente lanzadas, de que los misioneros bautizaban a los neófitos sin una adecuada preparación[15].

---

12. L. Jadin, *Le clergé séculier et les Capucins du Congo et d'Angola aux XVI^e et XVII^e siècles*, «Bulletin de l'Institut hist. Belge de Rome» 36 (Roma-Bruselas 1964) 185-483. Hasta 1726 no se consiguió una regulación jurídica equilibrada entre Portugal y Propaganda, que permaneció en vigor hasta el contrato misional de 1940; el texto se encuentra en A. Brásio, *Spiritana Monumenta Historica*. Series Africana I/1, Pittsburgh-Lovaina 1966, 16-20.

13. B. de Carrocera, *Los capuchinos españoles en el Congo y el primer Diccionario congolés*, MH 2 (Madrid 1949) 209-230.

14. *Pratique missionnaire des PP. Capucins italiens*, Lovaina 1931. Una recopilación de instrucciones metódicas relativas a las misiones del año 1747 por el prefecto misional Giacinto de Bolonia. El *Avvertimenti salutevoli alli apostolici Missionari nei Regni del Congo, Angola e circunvicini* de Giovanni di Roma, del 1681, muestra que aquella obra, con sus agudas observaciones y juicios críticos de las costumbres y usos, no fue la única (cf. NZM 24 [1968] 210).

15. L. Kilger, *Die Taufpraxis in der alten Kapuzinermission im Kongo und in Angola*, NZM 5 (1949) 30-40 203-216 (serie de escritos NZM7) Schöneck/Beckenried 1949. Pero todo el esfuerzo de los misioneros, dado su número siempre tan reducido, no pudo

La labor misional de los capuchinos a lo largo de 150 años se desarrolló en estas regiones en condiciones casi siempre desfavorables. El clima de los trópicos eliminaba después de un breve tiempo a los misioneros que llegaban de Europa en perfectas condiciones de salud, en algunos casos una muerte violenta segaba sus vidas; de este modo un trágico fin tuvo, entre otros, el hermano flamenco George de Geel († 1652)[16]. Una lista impresionante de 230 nombres presenta para la época de 1645 a 1705 el cronista español Mateo de Anguiano[17]. Hasta el final de la misión de los capuchinos en el Congo en 1835, casi 400 miembros de la orden dieron su vida al servicio de estas misiones infructuosas[18].

Durante un decenio también los sacerdotes seculares franceses trataron, hacia fines del siglo XVIII, de misionar una parte del reino del Congo, que en realidad carecía de sacerdotes[19]. La congregación de Propaganda creó para ellos la prefectura apostólica de Loango, en la que actuaron nueve sacerdotes y sus auxiliares laicos entre 1766 y 1776[20].

El máximo impedimento, no sólo de la misión de los capuchinos sino de todas las misiones de África occidental, fue el comercio de esclavos que alcanzó grandes y crecientes proporciones desde el siglo XVII, y en el que participaron casi todos los países de Europa[21]. Lo grave era que también los misioneros se movían

---

impedir que, ya hacia fines del siglo XVII, se formara la secta sincretista de los antonistas (llamada así por una negra cristiana, que pretendía que san Antonio había tomado posesión de ella), que se anticipó ya a los movimientos iluministas de África con sus rasgos esenciales, que se fueron multiplicando cada vez más en África. L. JADIN, *Le Congo et la secte des Antoniens 1694-1718*, «Bulletin de l'Institut hist. Belge de Rome» 33 (Bruselas-Roma 1961) 411-615.

16. P. HILDEBRAND, *Le Martyr Georges de Geel et les débuts de la Mission du Congo (1645-52)*, Amberes 1940.

17. *Misiones Capuchinas en África* I, Madrid 1950, 468-479.

18. L. JADIN, *L'Afrique et Rome* 53; sobre la lenta extinción de la misión del antiguo Congo-Angola, cf. L. JADIN, *Les Missionnaires du Congo à la fin du XVIII^e siècle*, Lisboa 1961; para los años entre 1746 y 1761 cf. los datos exactos en J. CUVELIER, *Le Vén. André de Burgio:* CollFr. 22 (1952) 85-115. Hacen referencia a un fuerte retroceso de los misioneros.

19. Los jesuitas suprimieron su colegio en San Salvador, la capital del reino del Congo, ya en 1669; los capuchinos desplegaron su actividad primeramente en la proximidad de Matamba y posteriormente sólo pudieron facilitar algunos misioneros para el Congo.

20. J. CUVELIER, *Documents sur une Mission Française au Kakongo 1766-76*, Bruselas 1953, 14s. Trata detalladamente sobre anteriores ensayos misionales de los franciscanos flamencos L. JADIN, *Rivalités lusonéerlandaises au Sohio, Congo 1600-75*, «Bulletin de l'Institut Belge de Rome» 37 (Bruselas-Roma 1966) 137-360.

21. La gran importancia económica universal del comercio africano de esclavos se

dentro de las ideas de su tiempo, y si bien trataban con benevolencia a los esclavos, no se plantearon la cuestión de la esclavitud como institución social. Tanto los jesuitas como los capuchinos tenían esclavos, los llamados «esclavos de la iglesia», y los sacerdotes seculares se aseguraban su sustento mediante la participación en el comercio de esclavos, al faltarles el pago procedente de Portugal. Hubo incluso quienes se dedicaron sin escrúpulos a este comercio, incluyendo algunos de Santo Tomé[22]. Esta aprobación del comercio de los esclavos no tuvo ninguna compensación con una metodología misional de amplias miras que, para citar un ejemplo, hubiera olvidado la cuestión del clero indígena[23].

En Sudáfrica era imposible cualquier labor pastoral y misional. Sólo después de la conquista de El Cabo por los ingleses pareció mejorar la situación. Sin embargo, por el tratado de Amiens de 1802 el cabo de Buena Esperanza volvió a manos de los holandeses, que ahora se mostraron más abiertos respecto de la pastoral en favor de los soldados y residentes católicos. En 1804

---

ve de forma impresionante en la obra de C.R. Boxer, *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola 1602-86*, Londres 1952. En relación con el comercio de esclavos como obstáculo para las misiones, cf. C.P. Groves, o.c., I 160-164; R.M. Wiltgen, *Gold Coast Mission History 1471-1880*, Techny 1956, 93-105.

22. Hacia 1760, por ejemplo, el colegio de jesuitas de Luanda contaba en sus posesiones con más de 1000 esclavos: DHGE 15, 426; J. Cuvelier-L. Jadin, *L'ancien Congo d'après les archives romaines, 15181640*, Bruselas 1954 (en diversos documentos, especialmente 85-92, una exposición compendiada sobre el comercio de esclavos y la participación de los misioneros). Entre los misioneros capuchinos, aparecen sobre todo los españoles como adversarios del comercio de esclavos. Esto lo muestran, según datos de su cronista Mateo de Anguiano, no sólo sus memoriales presentados al rey de Portugal y al papa, sino también el hecho de que ellos, justamente «debido al detrimento del comercio portugués» (= comercio de esclavos) fueron expulsados del Congo y de los territorios de África occidental (*Misiones Capuchinas en África* II [1957] 199s; en p. 131-146 se contiene una descripción impresionante del comercio de esclavos). Naturalmente, hubo también algunos misioneros y obispos que tomaron partido a favor de los esclavos y especialmente contra las cacerías contra ellos, injustas según las ideas jurídicas contemporáneas, pero sólo la neoconversa reina Nzinga se dirigió en una carta en 1660 a Propaganda con el ruego de que publicara un edicto que prohibiera la venta de negros bautizados en calidad de esclavos (en *Mateo de Anguiano*, o.c., II. p. XIII).

23. L. Kilger, *Der erste einheimische Ordenspriester in der alten Kongo-Mission*, NZM 14 (1958) 50-52; B. de Carrocera, *Los capuchinos españoles en el Congo y sus trabajos en pro de la formación del clero indígena*, «España Misionera» 2 (Madrid 1945) 183-206. Hasta qué punto se hallaban penetrados, incluso los círculos portugueses, de la idea de la necesidad de un clero indígena, lo muestra el polígrafo portugués Manuel Severino de Feria († 1655), que en un memorándum de 1622 subrayaba que sólo se lograría un éxito real en la cristianización de Guinea mediante la formación y educación de un clero negro. J. Faro, *Manuel Severino de Feria e a evangelização da Guiné*, «Boletim Cultural de Guinea Portuguesa» 14 (Bissau 1959) 459-497.

fue nombrado prefecto apostólico Jan Lansing, que inició la labor con dos sacerdotes seculares. Sin embargo, cuando los ingleses en 1806 conquistaron de nuevo y ocuparon definitivamente El Cabo, los sacerdotes holandeses fueron expulsados [24].

En la mitad oriental de África se distinguían claramente tres territorios de misión: en el sureste Mozambique y el país limítrofe de Monomotapa (Rodesia), Mombasa con la poderosa fortaleza de Jesús, que aseguraba la vía marítima portuguesa hacia las Indias, y en la parte nororiental Etiopía.

Tras los fracasos de la misión de los jesuitas en el siglo XVI, los dominicos reemprendieron en 1577 la labor misional en la tierra firme del África suroriental. A ellos les siguieron en 1607 nuevamente los jesuitas. La falta de fronteras entre las misiones de ambas órdenes provocó algunas disensiones. Después que los dominicos consiguieron un gran éxito gracias a la conversión de Monomotapa y sus hijos en 1629, toda la misión del reino del *emperador del oro* fue pasando poco a poco a ellos, mientras que los jesuitas se dedicaban a la conversión de las poblaciones existentes en el Zambeze inferior. En 1612, Mozambique con todos los territorios adyacentes fue elevada a prelatura libre y conservó este estado hasta entrado el siglo XX. Según un informe dirigido a la congregación de Propaganda en los años treinta del siglo XVII existían once estaciones misionales con once sacerdotes seculares, un agustino, veinticinco dominicos, y dieciocho jesuitas [25]. Especialmente los dominicos, en su mayor parte goaneses, trataban de formar un clero indígena abundante y capacitado. Han llegado hasta nosotros los nombres de dos dominicos africanos, lectores de teología en Goa, Manuel hacia 1670 y Constantino de Rosario hacia 1712 [26].

Debido a las guerras y a las luchas políticas por la conquista del poder, en el siglo XVIII sucumbió el reino de Monomotapa y con él también la misión de los dominicos, que en los años siguientes se limitó a Mozambique. La misión de los jesuitas en Zambeze pudo seguir desarrollando su labor hasta la expulsión

---

24. J. ROMMERSKIRCHEN, *Die Afrikamission um das Jahr 1805:* 50 Jahre katholische Missionswissenschaft, Münster 1961, 157s.

25. L. KILGER, *Die Mission in Oberguinea und in Ostafrika nach den ersten Propaganda-Materialien (1622-70)*, ZMR 20 (1930) 307.

26. L. JADIN, *L'Afrique et Rome*, Lovaina 1965, 62.

por Pombal en 1759. Los jesuitas fueron sustituidos a continuación por los misioneros franciscanos y dominicos. Desde fines del siglo XVIII parece que, junto a algunos sacerdotes seculares, ejercieron sus actividades en Mozambique los dominicos[27], hasta que la eliminación de todas las órdenes religiosas en los territorios portugueses, en 1835, paralizó por entonces las misiones[28].

La gran acción decisiva efectuada por los portugueses en la mitad oriental de África fue la contención y debilitamiento del islam más allá de Mombasa. L. Kilger caracteriza los dos decenios de superioridad del dominio portugués en la costa oriental de África de este modo: «La política portuguesa respecto del islam logró una total sumisión de los musulmanes en el sur, y evitó que éstos ocuparan una posición de predominio en el norte»[29]. En 1592 Mombasa, protegida por una fortaleza, se convirtió en sede de un gobernador portugués, y hacia este tiempo los ermitaños agustinos portugueses iniciaron allí su labor misional. En 1630 un príncipe cristiano educado en Goa por los agustinos, Jussuf ben Hassani, obtuvo el gobierno de Mombasa y en su primer momento de celo procedió violentamente contra sus anteriores hermanos de fe. Pero pronto tuvo que reconocer que por este camino su gobierno no duraría mucho tiempo. Se pasó de nuevo al islam, conquistó por sorpresa la fortaleza de los portugueses y sumergió en un baño de sangre a los cristianos, tanto portugueses como indígenas. Sin embargo en 1631 Mombasa fue reconquistada por los portugueses, y los agustinos reanudaron sus actividades misioneras. Con creciente éxito se mantuvieron tanto la soberanía como la misión portuguesa hasta el año 1729, fecha en que ambas, debilitadas, tuvieron que ceder terre-

---

27. J. ROMMERSKIRCHEN, *Die Afrikamission um das Jahr 1805*, o.c., 154.

28. Sobre el conjunto de la misión en el África suroriental quien mejor informa es HARALD V. SICARD, *Karangafolkets äldsta Missions-Historia*, Estocolmo 1943; además P. SCHEBESTA, *Portugals Conquistamission in Südostafrika. Missionsgeschichte Sambesiens und des Monomotapareiches (1560-1920)*, St. Agustin 1966, 54-292; F. HOPPE, *Portugiesisch-Ostafrika in der Zeit des Marquês de Pombal (1750-77)*, Berlín 1965.

29. *Christliche Islam-Mission und Islam-Politik in Ostafrika*, ZMR 7 (1917) 16-36. El juicio es confirmado por el historiador alemán de la época colonial J. STRANDES, *Die Portugiesen-Zeit in Deutsch- und English-Ostafrika*, Berlín 1899, 314, que habla de la gratitud «que se debe a los portugueses», por haber impedido que pusiera pie en África Oriental y en las Indias el dominio turco-mahometano (L. KILGER, o.c., 36). El excelente trabajo de Justus Strandes ha sido completado con nuevas fuentes en C R. BOXER - C. DE AZEVEDO, *A Fortaleza de Jesus e os portugueses em Mombaça*, Lisboa 1960.

no ante el islam. Los agustinos, desde su imponente convictorio de Mombasa, pudieron extender su labor apostólica hacia el sur hasta alcanzar las islas de Pemba y Zanzíbar. Entre los musulmanes sólo obtuvieron algunas conversiones, mientras que fueron numerosos los éxitos conseguidos entre la población negra [30].

En la difícilmente accesible Etiopía, Portugal presentó una decisiva resistencia al islam desde Goa y el territorio se conservó para el cristianismo gracias a la lucha heroica de sus *fidalgos* (1541ss). El resultado fue el establecimiento del resto de la tropa en el país y su asistencia pastoral por los jesuitas de Goa, que al mismo tiempo trabajaron incesantemente por la unión de la Iglesia de Etiopía con Roma, realizada en 1622. En el mismo año murió el jesuita Pêro Pais, uno de los grandes misioneros del país y promotor de la unión [31]. En 1625 llegó a las tierras altas de Etiopía el nuevo patriarca, nombrado por Roma, Alonso Mendes. Pero la unión no habría de tener una larga duración. Ya en 1632 el cambio de gobierno y las tendencias latinizantes de los jesuitas hicieron que la forma monofisita del cristianismo volviera al poder. El patriarca y los restantes jesuitas fueron expulsados del país y los que llegaron posteriormente fueron asesinados en 1638. Después de este fracaso, la congregación de Propaganda, recientemente fundada, tomó a su cargo la misión de Etiopía. Sin embargo, desde los comienzos tuvo una actuación desgraciada. Se dejó convencer por el gran estafador Zaga Christos de que la supresión de la unión en su patria sólo se debía a la antipatía que sentía la población contra los jesuitas; no descansó hasta que la misión fue cedida a los franciscanos. Éstos iniciaron la nueva tarea con gran alegría y optimismo, pero pronto se vieron defraudados en sus esperanzas [32].

---

30. La fuente más importante sobre la misión de los agustinos la ofrece el *Manual Eremitico da Congregação da India Oriental... pelo Fr. Manuel da Ave Maria,* del año 1817, publicado por A. da Silva Rego en *Documentação para a Historia das Missões do Padroado Português do Oriente,* «India» 11 (Lisboa 1955) 95-833; además las *Memorias da Congregação Agostiniana na India Oriental, de* Manuel da Purificação, ibid. 12 (Lisboa 1958) 3-98; A. Hartmann, *The Augustinians in the Land of the Swahili,* AAug 25 (Roma 1962) 326-339.

31. Este jesuita español, Pedro Páez, compuso la *Historia Ethiopiae,* que Beccari editó en el II. y III. volumen de su colección de fuentes, 1905-06. De una edición crítica portuguesa se cuidó Lopez Teixeira, *Pêro Pais, Historia da Etiopia* I-III, Oporto 1945-46.

32. T. Somigli de Detole, *Etiopia Francescana* (1928-48); J. Dindinger, *Bemerkungen*

Los capuchinos franceses trataron de penetrar en Etiopía desde Egipto y, vía Mombasa y otros lugares del mar Rojo, también los jesuitas desde Goa. Pero el más mínimo éxito tuvo que lograrse a costa de grandes viajes y sufrimientos: en 1638 fueron asesinados los capuchinos Agathange de Vendôme y Cassien Vaz de Nannéte, en 1668 los franciscanos Francisco de Mistrella y Ludovico de Laurenzana, en 1716 los también franciscanos Liberatus Weisse y sus compañeros[33].

En 1788 la congregación de Propaganda intentó un nuevo camino, al ordenar como obispo al sacerdote etíope Tobías Jorge Ghebragzer y enviarlo a su patria con otros sacerdotes también etíopes. Pero después de una breve estancia, se inició su grave calvario, pues hasta entonces nunca había existido un obispo etíope en el país. El patriarca de Alejandría lo excomulgó. Gracias a una huida que duró varios años, Tobías pudo salvar su vida, pero murió poco después, en 1801, en El Cairo[34].

Esta ciudad parecía la más indicada para convertirse en el centro y la puerta de la misión de Etiopía, pero de hecho y debido a la fuerza de las circunstancias, fue casi siempre punto de partida de la misión de los coptos en el Bajo Egipto, de la que se tratará en otro contexto. Partiendo de Egipto, a comienzos del siglo XVIII, los franciscanos trataron de abrir una misión en el Sudán central (en Boznu), pero no tuvo éxito alguno debido a las grandes dificultades del viaje[35].

Fueron múltiples asimismo los esfuerzos de la congregación de Propaganda por establecer misiones en la gran isla de Madagascar. Después de vanos esfuerzos de los dominicos portugueses en el siglo XVI y de los jesuitas a comienzos del siglo XVII, el jesuita italiano Cristoforo Borri en 1631 presentó a la congregación de Propaganda una memoria acerca de la fundación de una misión en la isla, que al mismo tiempo podría estructurarse como centro de otras misiones en los países recientemente descubiertos

---

zu den ersten Missionsversuchen der Franziskaner in Äthiopien: «Antonianum» 20 (Roma 1945) 97-126.

33. Cf. los datos biobibliográficos sobre cada uno de los misioneros en Streit XVI 219-221 627, XVII 137-138.

34. N. KOWALSKY, *Tobias Georg Ghebragzer. Ein «schwarzer» Bischof im 18 Jh.*. NZM 15 (1959) 198-204.

35. Streit XVII (Registro «Bornu».)

del mar del Sur. De hecho la congregación de Propaganda erigió en 1640 una prefectura apostólica para los carmelitas descalzos. Pero como casi al mismo tiempo Francia puso su pie en la isla, la misión de los carmelitas italianos tuvo que clausurarse y se aceptó el ofrecimiento de San Vicente de Paul, de ceder esta nueva misión a los lazaristas[36]. En 1648 entraron en Madagascar los dos primeros lazaristas. El clima mortal de la costa exigió muchas víctimas, que el país de origen trató de sustituir, hasta que en 1674 se suprimió el establecimiento francés y con ello también el apoyo que se prestaba a la misión[37].

En el siglo XVII y XVIII los franceses ocuparon y colonizaron las islas Mascareñas (Mauricio, Reunión). Se encomendó la pastoral de las mismas a los lazaristas, que esperaban renovar, partiendo de aquí, más fácilmente su antigua misión de Madagascar. Hacia fines del siglo XVIII se pudieron emprender algunos intentos, aunque también infructuosos[38].

XVII. LA PROPAGACIÓN DE LA FE EN ASIA

FUENTES: Streit V-VI; *Collectanea S. Congregationis de propaganda fide* (1622 a 1866), Roma 1907; *Iuris pontificii de propaganda fide,* pars prima I-VII, Roma 1888-97, pars secunda I, Roma 1909.

BIBLIOGRAFÍA: H. CHAPPOULIE, *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle,* 2 vol., París 1943-48; K.S. LATOURETTE, *Gesch. der Ausbreitung des Christentums,* Gotinga 1956; A. JANN, *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15.bis '18. Jh.,* Paderborn 1915; A. LAUNAY, *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères* I, París 1912; id., *Mémorial de la Société des Missions Étrangères* II, París 1916; A. DA SILVA RÊGO, *Curso de missionologia,* Lisboa 1956-61; G. DE VAUMAS, *L'éveil missionnaire de la France,* Lyón 1942.

---

36. J. SCHMIDLIN, *Die ersten Madagaskarmissionen im Lichte der Propagandamaterialien,* ZMR 12 (1922) 193-205.

37. Streit XVI 421ss 547ss, sobre las primeras obras lingüísticas y el primer catecismo de los lazaristas.

38. J. ROMMERSKIRCHEN, *Die Afrikamission um das Jahr 1815:* 50 Jahre katholische Missionswissenschaft, Münster 1961, 154-157; F. COMBALUZIER, *François Marie Halnat (1760-1808),* NZM 10 (1954) 208-223 264-278, 11 (1955) 42-55.

Mientras que la actividad eclesiástica podía desarrollarse en América en un marco relativamente uniforme, el continente asiático presentaba una serie de contrastes. Existían los reinos del oeste, marcados con el sello del islam, desde los cuales el imperio del gran mogol penetraba profundamente en los Estados hindúes; estaban además los Estados hindúes y budistas, y finalmente China, que había marcado con el sello del confucionismo a los Estados fronterizos sujetos a tributo. Tras de los portugueses, que hacia fines del siglo XV se habían situado en puntos estratégicos de Asia y unían el comercio con las misiones, llegaron los españoles que tras una serie de avances en las islas de las Especias, se asentaron definitivamente en 1565 en las Filipinas. La conquista de Portugal les proporcionó de 1580 a 1640 la soberanía nominal sobre el ultramar portugués. Después del cambio que supuso la subida al poder de la casa de los soberanos de Braganza en 1641, Roma no pudo nombrar obispos portugueses debido a la presión española.

Hasta 1670 no volvió a residir un nuncio papal en Lisboa; entonces mejoraron también en el amplio imperio colonial las relaciones romanoportuguesas. En el año 1600 se fundaron las compañías de las Indias orientales, tanto en Inglaterra como en Holanda. Los holandeses, anticatólicos y no interesados en la labor misional, desplazaron a los portugueses del comercio japonés, conquistaron en 1641 la fortaleza de Malaca y de este modo se hicieron con una posición clave para Indonesia y las otras franjas costeras de Hindostán, que perdieron, sin embargo, posteriormente parte a manos de los daneses, y parte a manos de los ingleses. En 1644 se fundó la Compañía de las Indias orientales francesa, que se estableció primeramente en Surat y en 1674 en Pondichéry.

Con motivo de estas disputas entre las potencias europeas, la mayoría de las veces sangrientas, y en las que participaron con frecuencia fuerzas indígenas, las tareas misionales tropezaron con crecientes dificultades. Otros impedimentos procedían de sus propios círculos, sobre todo por el choque de la congregación para la Propagación de la Fe, fundada en 1622, llamada abreviadamente *Propaganda,* con el padroado portugués. Este choque tuvo tal importancia para todo el período misional de los siglos XVII

y XVIII, que debe dedicársele un estudio especial antes de tratar de las misiones en cada uno de los países.

Congregación de propaganda y padroado portugués

Los papas y la congregación de Propaganda aceptaron en América la organización de la Iglesia estatal porque los territorios de América estaban dominados por España y Portugal y se convirtieron en colonias estables mientras que para la colonización comercial de Asia bastaron algunos enclaves de apoyo.

Propaganda tenía la idea de que tales enclaves y el *hinterland* dominado por Portugal deberían estar sometidos al padroado, pero no así los países independientes de Portugal. Contra esto, las autoridades portuguesas pretendían el patronato universal. Esta aguda oposición pudo transformarse poco a poco en un *modus vivendi* tolerable mediante algunas concesiones por ambas partes. Hasta llegarse a esta solución las misiones tuvieron mucho que sufrir, tanto en los territorios de Portugal como en los de Propaganda [1]. Hasta qué punto estaba envenenada la colaboración de los misioneros de Propaganda y del patronato lo muestra por ejemplo la modesta actividad de la mayor parte de los franciscanos italianos en la provincia de Hope, en el norte de China durante el siglo XVIII. Ni las disposiciones romanas ni las prescripciones episcopales, ni las persecuciones sangrientas consiguieron que se predicara la fe con espíritu de concordia [2].

El envío de los primeros vicarios apostólicos al Asia oriental produjo el primer y más importante éxito de Propaganda [3]. El promotor de esta empresa fue un misionero del patronato, el jesuita Alexandre de Rhodes, originario de Avignon (1591-1660) [4].

---

1. A. JANN, o.c., B.J. WENZEL, *Portugal und der Heilige Stuhl*, Lisboa 1958; A. DA SILVA RÊGO, *O Padroado Português do Oriente. Esboço Historico*, Lisboa 1940, fr. Lisboa 1957; J. VICKI, *Il patronato portoghese d'Oriente*, CivCatt 1955, III 527-529.

2. G. MENSAERT, *Les Franciscains au service de la Propagande dans la Province de Pékin 1705-1784*, AFrH 51 (1958) 161-200 273-311.

3. H. CHAPPOULIE, o.c.; A. LAUNAY, *Histoire générale* I, París 1912; id., *Mémorial*; G. GOYAU, *Les prêtres des Missions étrangères*, París 1925; L. BAUDIMENT, *François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions Étrangères (1626-84)*, París 1934.

4. H. CHAPPOULIE, o.c., I 3-41 102-113; A. LAUNAY, *Histoire de la Mission du Tonkin*, París 1927.

Junto con sus hermanos de la provincia de Japón, y debido a las persecuciones desencadenadas por las autoridades japonesas, había conseguido crear en Tonkín una floreciente cristiandad. La espina dorsal de esta comunidad estaba constituida por la *domus Dei*, con catequistas formados cuidadosamente y comunidades domésticas religiosas adaptadas a las circunstancias locales que confirieron su sello propio a lo largo de siglos a toda la misión de Indonesia [5]. Rhodes había escrito un catecismo cristiano para la formación de estos catequistas [6], pero faltaban sacerdotes y, sobre todo, obispos para conferir nuevas ordenaciones.

En 1649 llegó a Roma y recibió el encargo de buscar por sí mismo candidatos idóneos. Después de vanos esfuerzos realizados en Italia, llegó en 1653 a París, donde en la comunidad de jóvenes sacerdotes, dirigida por sus hermanos («Les Bons Amis»), encontró los hombres que habrían de ser los futuros vicarios apostólicos. Sin embargo, en 1654 tuvo que aceptar un nuevo campo de trabajo y murió en el año 1660, siendo superior de la misión de Ispahan. Mientras Rhodes despertaba en Francia una viva conciencia misionera, Roma no se resolvía a tomar una decisión. Hasta julio de 1658 no recibieron la dignidad de obispos y vicarios apostólicos dos miembros de «Les Bons Amis», François Pallu (1626-84) y Pierre Lambert de la Motte (1624-79). El tercero, Ignacio Cotolendi, murió en 1662 durante el viaje. Los obispos, junto con sus compañeros procedentes del seminario de misiones de París, recientemente fundado (véase más adelante) tuvieron que efectuar un largo y pesado camino a través de Siria, Persia y el norte de la India [7] y llegaron en 1662 y 1664 a Ajuthia, capital de Tailandia, donde tuvieron que detenerse a causa de una guerra, y fundaron el centro de sus misiones del Asia oriental, en conexión con el seminario central para la formación del clero indígena [8].

---

5. N. Kowalsky, *Die Anfänge der «Domus Dei» in Tonking und Cochinchina:* J. Specker-W. Bühlmann, *Das Laienapostolat in den Missionen* (Festschr. Beckmann), Beckenried 1961, 155-160.

6. *Catechismus pro iis qui volunt suscipere Baptismum*, Roma (imprenta de Propaganda) 1651; nueva edición con texto vietnamita, introducción y explicación por A. Marillier-CC. Larre-Pham Dink, Saigón 1961; traducción francesa en H. Chappoulie, o.c., 147-261.

7. Cf. la detallada descripción del viaje de Palau, valiéndose de sus diarios y cartas, en L. Baudiment, o.c., 99-161.

8. P. Destombes. *Le Collège Général de la Société des Missions Étrangères*, París 1934.

La llegada de los primeros vicarios apostólicos a Tailandia significó, sin duda alguna, la medida más decisiva de Propaganda en el transcurso de la historia de las misiones y la más importante para la joven iglesia del lejano Oriente[9]. El hecho más trascendental fue la penetración de Roma en una esfera de jurisdicción hasta entonces de exclusiva competencia portuguesa, que no se pudo conseguir naturalmente con el solo envío de los vicarios apostólicos. En primer lugar los vicarios apostólicos no tuvieron la necesaria jurisdicción papal para Tailandia, puesto que Louis Laneau (1637-96) no la recibió hasta el año 1673. Pero la jurisdicción extraña en un territorio portugués era algo tan desacostumbrado, que al principio apenas fue advertida por los misioneros, si se prescinde de las dificultades que les plantearon los portugueses de Goa a través de la inquisición y, desde 1670, a través de los arzobispos de reciente nombramiento. Esto movió a Pallu a efectuar un viaje a Roma, donde consiguió medidas decisivas de Propaganda y los correspondientes breves de Clemente IX de 1669. Pero su sucesor, Clemente X se dejó al principio convencer por los enviados portugueses, hasta que nuevas proposiciones de los vicarios apostólicos tuvieron éxito y en 1673 se dirigieron breves a la inquisición y al capítulo catedralicio de Goa, en virtud de los cuales se les privaba de toda jurisdicción sobre territorios no portugueses[10]. En 1677 Propaganda dispuso que todos los misioneros jesuitas tenían que prestar un juramento de obediencia a los vicarios apostólicos; en 1678 Roma extendió esta disposición a todos los misioneros del lejano Oriente y la confirmó en 1680 por medio de un nuevo decreto. Portugal exigió a continuación a todos los misioneros que partían de Lisboa el juramento de fidelidad al patronato, que abarcaba también los intereses políticos de Portugal[11]. Existía, pues, un juramento contra otro juramento.

Mientras en Indochina el asunto se pudo dejar de lado relativamente pronto debido a las persecuciones sangrientas y a la

---

9. La novedad de los vicarios apostólicos, nombrados en 1659, que primitivamente sólo tenían la función de representar al obispo impedido en el ejercicio de su ministerio, consistía en que obtuvieron la jurisdicción plena para amplios territorios y al mismo tiempo eran obispos titulares. Esta institución, pensada para un corto período de transición, se ha conservado durante más de 300 años. N. KOWALSKY, *Zur Entwicklungsgeschichte der apostolischen Vikare*, NZM 13 (1957) 271-286.

10. H. CHAPPOULIE, o.c., I 233ss.

11. DELACROIX, o.c., II 190s.

extensión de aquellos países, en la misión de China se originó un estallido de irritación y recusación. Pallu había llegado en enero de 1684 a este país como vicario apostólico de Fukién y administrador apostólico de China y publicó el decreto de 1680. Al mismo tiempo pudo presentar una disposición del general de la Compañía de Jesús a los misioneros del patronato, de manera que pronto todos prestaron el juramento a excepción de un misionero español. Como los franciscanos, los dominicos y los agustinos españoles dependían hasta entonces exclusivamente de sus superiores religiosos de Manila, se negaron a prestar el juramento[12]. A los jesuitas, enviados bajo el gobierno de Luis XIV a China y Tailandia, el Estado les prohibía prestar juramento, amenazando, en caso contrario, con el cierre del seminario de Misiones de París y con la revocación de los vicarios apostólicos. Por medio de un compromiso y nueva organización de las relaciones jurisdiccionales, se suprimió indirectamente el juramento romano. Lisboa se obstinó sin embargo, en el juramento exigido a favor del patronato, de manera que incluso en el siglo XVIII las relaciones seguían estando envenenadas.

Frente a la actitud de Portugal, que se reforzó todavía más desde que este país obtuvo de nuevo su independencia (1640), los misioneros tuvieron que buscar otras vías para llegar al lejano Oriente. Ya antes los jesuitas habían pensado en un itinerario que pasara por Rusia para llegar a China y trataron de adquirir conocimientos exactos por medio de expediciones[13]. Sin embargo, todos los esfuerzos fueron vanos. La congregación de Propaganda recomendó el itinerario que atravesaba Persia y Mesopotamia y pidió que se evitaran todos los territorios portugueses[14]. Pallu

---

12. A. VAN WYNGAERT, *Mgr. Fr. Pallu et Mgr. Bernardino della Chiesa, Le Serment de fidélité aux Vicaires Apostoliques, 1680-88*, AFrH 31 (1938) 17-47; O. MAAS, *Zum Konflikt der spanischen Missionare mit den französischen Bischöfen in der Chinamission des 17 Jh.*, «Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft» III (Münster 1930) 185-195.

13. B. ZIMMEL, *Bemühungen um den Landweg nach China. Die Expedition P. Aimé Chezauds SJ nach Chorassan 1659*, NZM 25 (1968) 102-108 (con referencias a anteriores gestiones).

14. En la instrucción de Propaganda de 1659. En CHAPPOULIE, o.c., I 394. Una posibilidad a la que anteriormente se prestó atención, llegar a Asia oriental a través de América, tuvo que abandonarse como excesivamente utópica. J. SCHMIDLIN, *Projekt eines nordamerikanischen Missionsweges nach China in der Frühzeit der Propaganda*, ZMR 15 (1925) 147-149.

había ya pensado en el posible itinerario a través de Rusia para su primer viaje y para efectuar el itinerario a China que había de constituir su último viaje a este país (1679)[15] trató de conseguir el permiso del zar de Rusia por medio del rey francés. Hacia fines del siglo XVII la orden portuguesa de penetrar en el país sólo a través de Macao perdió todo su significado, pues los ingleses y franceses transportaban a los misioneros en sus propios barcos.

Más difícil que la apertura de nuevos itinerarios habría de ser pronto la cuestión de los nuevos misioneros. Los cardenales de la congregación de Propaganda estaban convencidos, aunque no lo manifestaban, de que los misioneros que actuaban ya en todas partes bajo el patronato, deberían estar subordinados sin más, por lo menos fuera de los territorios portugueses, a la nueva jurisdicción de los obispos franceses. Ahora bien, las grandes órdenes religiosas, especialmente los jesuitas que realizaban la mayor parte de la labor misional en los territorios de los vicarios apostólicos, no pensaban en sustituir el patronato, cuya existencia se había acreditado a lo largo de 150 años, por una institución nueva y todavía no consolidada.

Ya en 1658 los vicarios apostólicos —a Pallu y Lambert de La Motte se adhirió también de Laval, primer vicario apostólico— dirigieron un escrito a la congregación de Propaganda, en el que se expresaba por vez primera la idea de fundar un seminario (cf. página 413); la formación de un clero indígena en Canadá, China y Tonkín exigía auxiliares, que deberían prepararse en un seminario adecuado.

El secretario de la congregación de Propaganda advirtió: «Se tendrá en cuenta.» Se realizó, sin embargo, el plan de los procuradores de los obispos misionales. En 1663 fundaron el seminario de la rue du Bac, donde exsite hasta la actualidad, que aquel mismo año recibió la confirmación real como «Semina-

15. L. BAUDIMENT, *Pallu* 88 360s. Es sorprendente que los misioneros ya antes hicieran responsable del fracaso del recorrido por tierra hasta China, no tanto a Rusia, cuanto a Lisboa. También el sinólogo francés P. Pelliot observa expresamente que todas las gestiones relativas al camino por tierra hacia China fracasaron por la resistencia de Portugal, que trató de asegurarse Macao en forma definitiva como puerta de entrada para los misioneros católicos, «T'oung Pao» 26 (Leiden 1926) 192s. De hecho, ya en 1707 Pedro el Grande hizo saber al papa Clemente XI que permitiría a los misioneros católicos pasar a través de Rusia, camino de China, AFrH 27 (1934) 181.

rio para la conversión de los infieles en países extranjeros». En 1664 llegó el reconocimiento de Roma[16].

La segunda comunidad religiosa que había de poner sus miembros a disposición de la congregación de Propaganda, fue la orden de los capuchinos. Su primer prefecto apostólico fue la famosa *eminencia gris* del cardenal Richelieu, el padre Joseph Leclerc du Tremblay o José de París. De la provincia francesa procedían también misioneros para Canadá y Brasil y para enclaves franceses en las Indias (Surat, Madrás)[17]. También los miembros de la provincia italiana de los carmelitas se pusieron al servicio de la congregación de Propaganda, en cuya fundación intervinieron desde sus orígenes algunos de ellos. Desde comienzos del siglo XVII tenían una misión en Persia y desde allí se extendieron a diversos países del Asia anterior y finalmente también a la India. Leandro de la Anunciación aunque natural de España, llegó incluso en 1620 a fundar un primer establecimiento en Goa seguido de otro en 1630, que era un auténtico seminario de misiones. Muy pronto se convirtieron en los misioneros de las regiones de la India ocupadas por los ingleses[18]. También la provincia italiana de los franciscanos cedió misioneros a Propaganda, que actuaron sobre todo en China. En 1687 monseñor Pallu pudo consagrar obispo al primer italiano que llegó a Cantón, Bernardino della Chiesa. Los franciscanos italianos actuaron más tarde básicamente en las provincias del norte de China.

La congregación de Propaganda por su parte, y especialmente su primer secretario Francesco Ingoli, daba la preferencia a los sacerdotes seculares, en particular para el cargo de vicarios apostólicos. La asociación fundada en 1646 en Nápoles bajo el título de «Congregazione delle Apostoliche Missioni» se desarrolló

---

16. J. Guennou, *Les Missions Étrangères*, París 1963, 67 (el autor trata también del correspondiente trasfondo francés, especialmente teniendo en cuenta la Compagnie du Saint-Sacrement); id., *Le troisième centenaire du Séminaire des Missions Etrangères de Paris*, NZM 19 (1963) 290-299.

17. G. de Vaumas, *L'éveil missionaire de la France*, Lyón 1942; id., *Lettres et Documents du Père Joseph de Paris concernant les Missions Étrangères (1619-38)*; Lyón 1942; id., *L'activité missionnaire du P. Joseph de Paris*, RHM 15 (París 1938) 336-359; O.M. Jouve, *Le Père Joseph Leclerc du Tremblay, Capucin, et les Missions de la Nouvelle France (1632-33)*; ibid. 16 (París 1939) 206-232; G. Goyau, *Le Père Joseph et les Missions Capucines*, «L'Eglise en Marche» v, París 1936, 63-93.

18. Florencio del Niño Jesús, *La Orden de Santa Teresa, la fundación de la Propaganda Fide y las Misiones Carmelitas*, Madrid 1923, 91ss.

perfectamente, pero acontecimientos de política interna y externa desvirtuaron toda su labor misionera[19]. Cuando en 1639 los agustinos recoletos (o descalzos), rama de agustinos ermitaños surgida en España, después de sus experiencias en las islas Filipinas, se ofrecieron a trabajar en China, la congregación de Propaganda no aceptó su oferta[20]; sólo los miembros de la provincia italiana pudieron actuar aisladamente en la Indochina y en la China[21]. Por el contrario se aceptó gustosamente la colaboración en China de la asociación italiana de la congregación de sacerdotes seculares de los *battistini*, confirmada en 1753 por Benedicto XIV. De las filas de las órdenes fueron ganados por la congregación de Propaganda los barnabitas italianos, y concretamente para la misión de Birmania[22].

La visita papal girada a Cochinchina por el francés E.F. des Achards de la Beaume († 1741), y que más contribuyó a aumentar la confusión que a suprimirla[23], muestra los conflictos que podían surgir de la multiplicidad de organizaciones misioneras. Cierta culpa en estas dificultades corresponde a la misma congregación de Propaganda. Mientras que los misioneros del patronato se hallaban siempre bajo la obediencia de los superiores de sus órdenes, la congregación de Propaganda quería desde el comienzo desligar a los miembros de las órdenes religiosas de sus vínculos para insertarlos dentro de su propia organización[24]. Los representantes de la congregación de Propaganda no manifestaron la más mínima comprensión del ideal y la forma de vida de los religiosos[25]. Así en el siglo XVII y con más intensidad en el siglo XVIII se impuso

---

19. J. METZLER, *Das erste Weltpriesterinstitut im Dienste der Propaganda*, NZM 17 (1961) 161-174.

20. Así lo muestra, sobre todo, el *Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini* II (1623-83), Roma 1961.

21. J. BECKMANN, *Zur Missionstätigkeit der italienischen Unbeschuhten Augustiner im Fernen Osten*, NZM 22 (1961) 62-65.

22. L. GALLO, *Storia del Cristianesimo nell'Impero Birmano*, 3 vol., Milán 1862.

23. Streit VI, Aquisgrán 1931, 454.

24. La consecuencia fue, entre otras cosas, que las provincias y monasterios de la metrópoli mostraran poco interés por el destino de sus colegas de Propaganda. Cuando, por ejemplo, los capuchinos se quejaron ante Propaganda de no poder vivir según las reglas de su orden, la congregación pidió al P. Joseph de Paris, prefecto de misiones, que los hiciera volver a Europa «de peur qu'ils se fissent turcs». G. DE VAUMAS, *L'éveil missionnaire de la France*, Lyón 1942, 121.

25. Así se desprende de muchas cartas de misioneros existentes en el archivo de Propaganda, que todavía hay que estudiar con mayor detalle.

la necesidad de separar los territorios de la misión de Propaganda por órdenes y comunidades y nombrar vicarios apostólicos propios para los franciscanos, los dominicos y los misioneros de París.

Sin embargo para enjuiciar a la congregación de Propaganda en el lejano Oriente es elemento decisivo el nuevo espíritu, tal como se manifestaba en los documentos fundamentales y en la actuación de sus misioneros. Con giros siempre nuevos se subraya el carácter puramente religioso de las misiones y se pone en primer plano la predicación de la palabra de Dios[26]. Se ve con especial fuerza este carácter básico de las misiones en la instrucción de 1659 dirigida a los vicarios apostólicos recientemente nombrados[27]. En la primera parte se exhorta a los obispos itinerantes a que en la elección de sus misioneros tengan en cuenta sobre todo las virtudes culturales y religiosas así como temperamentales junto a las buenas disposiciones corporales. La segunda parte se ocupa del itinerario (cf. p. 415). La tercera contiene un cuidadoso programa básico misional: «No obliguéis a ninguna nación a que modifique sus ceremonias, hábitos y costumbres, mientras no estén en abierta contradicción con la religión y las buenas costumbres, pues ¿podría haber algo más disparatado que querer introducir Francia, España o Italia o cualquier otro país en China? Lo que habéis de llevar a China no es una de estas naciones si no la fe, que no trata de rechazar o combatir los usos y las costumbres de nación alguna, si no son malos, sino de conservarlos en toda su pureza y totalidad»[28]. Se prohíbe el comercio y la actividad política en las misiones, y se exige la formación del clero indígena. De la confrontación de estas instrucciones con la práctica misional surgieron en Tailandia las *Instructiones ad munera apostolica rite obeunda*[29] en diez capítulos y unos apéndices.

---

26 K. PIEPER, *Ein Blick in die missionsmethodischen Erlasse der Propaganda*, ZMR 12 (1922) 31-51; J. BECKMANN, *Der religiöse Charakter von Mission und Missionar nach den Bestimmungen der Propaganda-Kongregation*, «Kaht. Missionsjahrbuch der Schweiz» 1946, 13-23.

27. Una edición crítica del texto de la *Instructio Vicariorum Apostolicorum ad Regna Sinarum Tunchini et Cocincinae profiscentium*, 1659, ofrece H. CHAPPOULIE o.c., I 392-402; cf. a este respecto el comentario en L. BAUDIMENT, *Pallu* 61ss.

28. H. CHAPPOULIE, o.c., I 400.

29. La obra se imprimió por vez primera el año 1669 en la imprenta de Propaganda, en Roma (Streit I 275). Las *Instructiones* se fueron editando continuamente, desde 1840, con el título de *Monita ad Missionarios*. En las páginas que siguen tomo como base de partida la edición de Hongkong de 1893.

La meta y los medios empleados en las misiones se sintonizan entre sí. Los once artículos, singularmente importantes, sobre el catecumenado son la primera renovación sistemática y plenamente consciente de una antigua institución cristiana. Aquí se rompe por vez primera, en forma fundamental, con el método medieval de las misiones: la idea básica de la conversión no es ya *de arriba hacia abajo*, es decir la conversión de los países a través de sus dirigentes, como trataron de hacer los jesuitas en Asia Oriental, sino el procedimiento inverso, *de abajo hacia arriba*, es decir, la conversión del pueblo y la fundación de comunidades[30].

Singularísima y decisiva importancia tiene el capítulo III *De recto mediorum humanorum usu*[31], que es una declaración de guerra a los misioneros del patronato y —aún cuando en forma inconsciente— a los jesuitas, que constituían la mayor parte y la más importante de estos misioneros[32]. La lucha se dirigió sobre todo contra la estrecha vinculación entre misiones y política del poder temporal portugués y contra el comercio de los misioneros. Ya sólo el gran número de misioneros jesuitas que habían partido de Lisboa y estaban apoyados por Portugal, hacía imposible una solución brusca[33]. Además, en la congregación de Propaganda se olvidaba los inmensos sacrificios que la pequeña nación portuguesa había realizado en favor de las misiones desde Goa hasta Japón, aún cuando después de 1600 ya no fue capaz de proteger sus enclaves y tampoco a sus misioneros[34]. La obstinación de Portugal por defender sus reivindicaciones de poder en relación con las misiones fue experimentada no sólo por los misioneros

---

30. El capítulo *De regimine cuiuscumque particularis Ecclesiae, maxime ubi Sacerdos deficit*, o.c., 130-135, contribuyó en forma decisiva a que las comunidades fundadas por los misioneros de París se salvaran en medio de las más sangrientes persecuciones.

31. O.c., 21-35.

32. Falta todavía un examen más profundo de los *Monita ad Missionarios*. Ciertamente Pallu y sus compañeros no eran en el fondo adversarios de los jesuitas. En París cultivaron la escuela ascético-mística de Bagot, el jesuita de Rhodes los seleccionó, dos hermanos de Pallu eran jesuitas, y el general de los jesuitas Paul Oliva salvó la joven plantación contra la supresión por parte de Luis XIV. En los primeros tiempos, Pallu consideró natural la colaboración armónica con los jesuitas. Para referencias concretas, cf. sobre todo H. CHAPPOULIE, o.c., I (Registro).

33. J. WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541-1758:* Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte VII (Münster 1967) 252-450. Desde 1541 hasta 1658 partieron de Lisboa 1047 misioneros jesuitas, de 1658 a 1758 la cifra fue de 1073.

34. B. BIERMANN, *Das Spanisch-protugiesische Patronat als Laienhilfe für die Missionen: Das Laienapostolat in den Missionen* (Festsch. Beckmann), Beckenried 1961, 161-179.

de París, que fueron encarcelados y se consumieron en las cárceles de la inquisición de Goa, sino incluso por el legado pontificio Maillard de Tournon († 1710), que después de una misión infructuosa fue expulsado por los chinos a Macao, y permaneció allí encarcelado hasta su muerte por orden de los portugueses[35].

Pero es que además ni el mismo Pallu se vio libre de las ambiciones políticas, que él reprochaba a los misioneros del patronato. Aconsejó a la Compañía de las Indias Orientales francesa y trató sobre todo de ganar al ministro Colbert en favor de la influencia francesa en India e Indochina[36], iniciando así una política, que desde 1685-86 contribuyó al intercambio de embajadores entre Francia y Tailandia y cien años después, con ayuda del vicario apostólico de Cochinchina, Pierre Pigneau de Béhaine († 1799), contribuyó asimismo a la consolidación de la presencia francesa en Indochina[37].

El problema de la participación de los misioneros en el comercio se planteó en primer lugar y sobre todo en relación con la misión de los jesuitas en Japón, en parte debido a los costes extraordinarios, y en parte a causa de las insuficientes subvenciones procedentes de Portugal o de otras fuentes europeas. El visitador del lejano Oriente, A. Valignano, defendió frente al general de la orden Claudio Acquaviva († 1615) el punto de vista de que sólo gracias a la participación de la orden en el comercio de Macao-Japón podría mantenerse en pie la misión[38]. Tras el

35. La tarea principal del cardenal de Tournon no fue el arreglo de la controversia de los ritos, sino la instauración de relaciones directas entre Roma y Pekín (sobre la base de una nunciatura). De este modo se pondría fin a la influencia portuguesa en Pekín. F.A. Rouleau, *Maillard de Tournon*, AHSI 31 (1962) 264-323.

36. H. Chappoulie, o.c., I 278-282.

37. G. Taboulet, *La geste française en Indochine* I, París 1955 (161-239 sobre Mgr. Pigneaux de Béhaine).

38. A. Valignano, *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), edic. dir. por J.L. Álvarez-Taladriz, Tokio 1954, 334-339, junto con la introducción del editor 41*-50*. Según la disertación no impresa de L. Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon*, París, Pierre Chaunu fija los gastos en 1579 a favor de la misión de Japón en 6000 cruzados, que en 1582 ascendieron a 12 000. En 1581-82 precisó la misión de Japón, para el mantenimiento del personal, construcciones, donativos, etc., 8650 cruzados y para las necesarias adquisiciones en la India y Europa, 2100 cruzados. La caja estatal portuguesa abonó 4000, se añadieron a esto las limosnas de bienhechores aislados (como Pío V), además los ingresos del puerto de Nagasaki, cedido a los jesuitas, y sus posesiones de Makao y Bazain. 4000 cruzados les proporcionó el comercio de seda, mientras que el resto se obtuvo del comercio privado de algunos misioneros. P. Chaunu, *Une grande puissance économique et financière: les débuts de la Compagnie de Jésus au Japon (1547-83)*. Annales-Économies. Sociétés. Civilisations V, París 1950, 198-212.

colapso de la misión japonesa, los misioneros expulsados o los que habían partido hacia el Japón fueron enviados a Indochina, donde pudieron conservar la participación en el comercio como cierto derecho consuetudinario. A la notificación de los vicarios apostólicos de Ajuthia siguió en todo caso el riguroso breve de Clemente XIX *Sollicitudo pastoralis officii* del 17 de julio de 1669, que repetía todas las disposiciones y prohibiciones relativas al comercio de los misioneros anteriormente publicadas por los papas[39]. En el mismo año se imprimieron las instrucciones de los misioneros de París, que combatían el comercio[40]. Que los jesuitas, a pesar de todas las prohibiciones e insistencias de los superiores (y autores posteriores) en sentido contrario, no prescindieron del comercio, se ve por una consulta realizada en Madrid por Ángel de la Fuente el 23 de junio de 1797, que llevaba la administración del capital de la Compañía de Jesús suprimida en las Filipinas, y que se refería a los 254 320 pesos que los jesuitas habían invertido en el comercio de China-México. Esta suma alcanzaba en 1775 a 306 341 pesos, y en 1793 ya a 393 454[41].

La nueva orientación de la labor misionera tuvo que influir sobre el método misional, sobre todo en el abandono del método que preconizaba una conversión *de arriba hacia abajo*[42]. Uno de los puntos en que se advirtió esta renovación fue la estructura de cada una de las comunidades con catequistas, sacerdotes y hermanas y un episcopado indígena. Al tratar en las páginas siguientes acerca de cada uno de los países se abordarán en forma más concreta estas cuestiones. En general hay que decir

39. El contexto muestra claramente que la prohibición regia afectaba también a la Compañía de Jesús, incluso en el caso en que el comercio fuera el único medio para mantener sus misiones. T. GRENTRUP, *Das kirchliche Handelsverbot für Missionare*, ZMR 15 (1925) 257-268.

40. *De illicita et indigna Viro Apostolico negotiatione:* Monita o.c., 23-25. Por el mismo tiempo el general de la Compañía de Jesús renovó la prohibición de comerciar. J. HUMBERT, *Some Answers of the Generals of the Society of Jesus to the Province of Goa*, AHSI 36 (1967) 72-103.

41. P.S. LIETZ, *Calendar of Philippine Documents in the Ayer Collection of the Newberry Library*, Chicago 1956, doc. 256 p. 129. El escritor explica que los jesuitas (en Filipinas) colocaban sus inversiones un tercio en el comercio con México, otro tercio en el comercio con China y la costa de Koromandel (en el Hindostán) y el resto como reserva: ibid. Doc. 257, p. 130.

42. El capítulo de H. BERNARD-MAÎTRE, *La Rencontre du Padroado et du Patronat: l'affrontement des méthodes:* DELACROIX o.c., 323-336, con su tesis acerca de la *tabula rasa* por parte de los españoles y del progresivo método de acomodación entre los misioneros del Padroado (es decir, los jesuitas), es históricamente insostenible.

que el método —especialmente practicado por los jesuitas del padroado— de tomar como punto de partida las cortes de los príncipes, resultó totalmente ineficaz desde el punto de vista misional. La congregación de Propaganda, por su parte, tuvo que renunciar a su elevado programa de una Iglesia local cuya cabeza estuviera ocupada por obispos indígenas, porque la colocación de los cimientos de cada una de las comunidades reclamaba de momento todas las fuerzas.

En relación con la nueva orientación metódica se encuentra también la posición de la congregación de Propaganda, o de sus misioneros, respecto a la cuestión de los ritos chinos y malabares [43]. En el tercer capítulo de los *Monita ad missionarios* [44], se puede ver fácilmente la posterior actitud de los misioneros de París, aún cuando en la redacción del capítulo mencionado no se tuvo en cuenta el problema planteado por la cuestión de los ritos, que a la sazón apenas era conocido fuera de un pequeño círculo.

Desarrollo y ocaso de la labor misional en los países asiáticos

El desarrollo de las misiones de Propaganda en Asia trajo consigo que su teatro de operaciones se extendiera a los países del patronato. Ambas partes se aferraron, al principio, con todos los medios al derecho que correspondía a cada una de ellas en la propagación de la fe. Hasta el siglo XVIII no cambió esta actitud por otra de yuxtaposición implícitamente reconocida y algunas veces separada por la geografía, aunque la situación registró diferencias de un país a otro.

---

43. Datos de fuentes y bibliografía se encuentran sobre todo en Streit V, VI y VII (con los complementos en vol. XII-XIV). Bibliografía más reciente a este respecto en DHGE XII 741 y LThK² VIII 1324. Tanto en las cuestiones sobre ritos como en otras decisiones hay que tener en cuenta que la congregación de Propaganda no disponía de teólogos propios, sino que todas las decisiones eran tomadas por el santo oficio. J. METZLER, *Controversia tra Propaganda e S. Officio circa una commissione teologica (1622-1658)*, «Annales Pont. Univ. Urbaniana» (Roma 1968-69) 47-62.

44. *De recto mediorum humanorum usu*, o.c., 21-35.

a) India

FUENTES: *Documenta Indica*, edic. dir. por J. WICKI, I-XI, Roma 1948-70; PAULO DA TRINIDADE, *Historia espiritual do Oriente*, edic. dir. por F. LOPES, I-III, Lisboa 1962-1967; A. MEERSMAN, *The Chapter-Lists of the Madre de Deus province in India*, «Studia» VI (Lisboa 1960) 121-350.

BIBLIOGRAFÍA: AMBROSIUS A S. THERESIA, *Hierarchia carmelitana;* III, *De Praesulibus Ecclesiae Magni Mogolis seu Bombayensis*, Roma 1936; IV, *De praesulibus missionis malabaricae. Pars prior. Ecclesia Verapolitana*, Roma 1939; F. COUTINHO, *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde*, Lovaina 1965; A.L. FARINHA, *A expanção da fé no Estremo Oriente*, Lisboa 1946; D. FERROLI, *The jesuits in Malabar* I-II, Bangalore 1939-51; P. THOMAS, *Christians and christianity in India and Pakistan*, Londres 1954.

El centro de la soberanía portuguesa y también de las misiones en los siglos XVII y XVIII siguió siendo la India. La ciudad de Goa continuaba siendo rica y poderosa, sede del virrey y de los grandes conventos y monasterios de cada una de las órdenes. De aquí partieron impulsos para la misión pastoral de todos los países desde África oriental hasta Japón. El arzobispo de Goa era la suprema autoridad religiosa de todos estos territorios. Tuvo efectos funestos el que, en los graves años de crisis políticas y jurisdiccionales, las sedes episcopales permanecieran vacantes durante decenios. En 1640 Portugal había logrado su independencia política. Pero frente a Roma, España era todavía suficientemente poderosa para impedir toda vinculación entre la Santa Sede y Portugal entre 1640 y 1668. Hasta 1670 no pudieron nombrarse obispos para la India.

En la misma Goa el colegio de los jesuitas siguió siendo el centro de todas las misiones de la orden en los países del patronato durante el siglo XVII y hasta mediados del siglo XVIII. La imprenta de los jesuitas, que trabajaba desde 1556 como única institución de este género en la India, se ocupó de la impresión de los libros necesarios en los diferentes idiomas[45]. De entre las órde-

45. *Impresa em Goa. Boletim do Instituto Vasco da Gama* (Bastora-Goa 1956) volumen conmemorativo para el 400 aniversario.

nes mendicantes estaban especialmente representados desde 1572 los eremitas agustinos, que en Goa formaron a sus propios misioneros para los territorios musulmanes desde África pasando por Asia anterior, hasta Bengala. De estos círculos elegían preferentemente los virreyes a sus emisarios para enviarlos a las cortes de los soberanos mongoles [46].

Los cinco concilios de Goa (1567, 1575, 1585, 1592, 1606) trataron sobre todo de acomodar las disposiciones reformadoras tridentinas a las circunstancias de cada uno de los países [47]. Sin embargo, precisamente en Goa, la situación real quedó siempre muy por debajo de los ideales, especialmente en el terreno social. Al igual que en tiempos de Francisco Xavier [48] también en los siglos XVII y XVIII la esclavitud se hallaba ampliamente extendida. Se calculaba que un funcionario portugués necesitaba por término medio de 15 a 20 esclavos y esclavas. Incluso en el monasterio de agustinas de santa Mónica, fundado hacia el año 1606, y único monasterio femenino de la India, se hallaban empleadas por orden real 120 sirvientas y esclavas. Las esclavas y los esclavos negros eran singularmente apreciados por su gran capacidad de trabajo [49]. No sólo por las numerosas prohibiciones de las instancias patrias, sino también por informes positivos sabemos que las órdenes masculinas tenían esclavos [50]. A los esclavos, indios y brahmanes, no se les negó la comunión en principio, pero sí en la práctica. El teatino italiano Antonio Ardizone Spinola pronunció por vez primera el 21 de mayo de 1645 un sermón contra

---

46. A. DA SILVA RÊGO, *Documentaçáo,* India XI, IX-XIII subraya sobre todo la importancia de los agustinos para las misiones del oriente y publica el *Manual Eremitico da Congregação da India,* que concluyó Manuel da Ave-Maria en 1815, p. 95-833. El cronista menciona entre los años 1572-1831, 69 expediciones misioneras.

47. J. WICKI, *Die ältere katholische Mission in der Begegnung mit Indien,* «Saeculum» VI (1955) 345-367 (335-360: los concilios de Goa y el mundo indio), id., *Die unmittelbaren Auswirkungen des Konzils von Trient auf Indien (ca. 1565-85),* AHPont I (1963) 241-263.

48. G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit* II/1, Friburgo de Brisgovia 1964, índice.

49. L. KILGER, *Das erste Frauenkloster in Portugiesisch-Indien. St. Monika 1606-1834,* NZM 7 (1951) 119-123, especialmente 121ss.

50. Cuando viaja un religioso o noble portugués, se hace llevar en litera por los cafres. A. ZERLIK, *P. Xav. Ernbert Fridelli SJ, Chinamissionar und Kartograph,* Linz 1962, 13. Que los misioneros de Propaganda no pensaban de otra forma, lo muestra una carta de Pallu dirigida a París el 20 de diciembre de 1683; enumera en ella las personas por las que tiene que cuidarse, «sans compter un grand nombre d'esclaves»: *Lettres de Mgr. Pallu,* edic. dir. por A. LAUNAY I, Angulema 1914, 378.

este estado de cosas con el título «Lamentaciones de los brahamanes y canarinos y muchas otras castas y pueblos cristianos de la India, porque nunca pueden comulgar en la vida»[51].

Fue también funesta la acción de la inquisición, que ejerció su actividad en la India de 1560 a 1812 y recurrió a los castigos de las flagelaciones y hasta de la hoguera pública. Al igual que en América, la inquisición fue sobre todo la suprema instancia, que tomó a su cargo la conservación de los derechos del patronato. Diferentes misioneros de la congregación de Propaganda fueron encarcelados por la inquisición en Goa[52] (cf. p. 412). Por el contrario el *Pai dos Cristãos* fue una poderosa ayuda para las comunidades cristianas. El título y cargo de *padre de los cristianos* recaía casi siempre en los misioneros que pudieron actuar en las nuevas cristiandades, precisamente en las proximidades de Goa y otros enclaves, mediante la asistencia social y protegiendo contra la explotación a los nuevos cristianos[53].

El territorio en torno a Goa quedó asignado a las tres órdenes religiosas principales, que actuaban desde el principio en la India: a los franciscanos la provincia de Bardez, a los dominicos una parte de las islas situadas frente a Goa, y a los jesuitas la península de Salsette. El clero de Goa empezó a adquirir cada vez mayor importancia desde el siglo XVII en adelante. Uno de los méritos más relevantes del patronato es la especial atención que desde los comienzos dedicó a la formación del clero indígena[54]. Los portugueses tuvieron ciertamente prejuicios de raza[55], y en los primeros tiempos sólo los miembros de la casta de los brahmanes reci-

---

51. R. CANTEL, *Le Père Ardizone Spinola et son «Cordal Triplicado de Amor a Jesús sacramentado»*, Mélanges Marcel Bataillon = «Bulletin Hispanique» 54 bis, Burdeos 1962, 347-357. Otros sermones sobre el mismo tema siguieron en 1645, 1646, 1647, 1648. El predicador, que exigía por lo menos la comunión pascual y el viático, fue expulsado en 1643 de Goa junto con sus colegas.

52. A. BAIÃO, *A Inquisiçao de Goa*, 2 vol., Coimbra 1930-49. Cf. también la digresión en A. D'COSTA, *The Christianisation of Goa Islands*, Bombay 1965, 193-200, que aduce la prueba de que la inquisición no obligaba a los misioneros a realizar conversiones por la fuerza.

53. J. WICKI, *O Livro do «Pai dos Cristãos»*, Lisboa 1969.

54. C. MERCES DE MELO, *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India*, Lisboa 1955, 65-205; J. WICKI, *Der einheimische Klerus in Indien (16. Jh)*; J. BECKMANN, *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Festschr. Kilger), Schöneck/Beckenried 1950, 17-72.

55. C.R. BOXER, *Race relations in the Portuguese Empire 1415-1825*, Oxford 1963, 57-85.

bieron la ordenación sacerdotal. Hasta el siglo XVIII las órdenes religiosas sólo admitían indios en contadas ocasiones[56]. Sin embargo en el *Colegio de San Pablo* de los jesuitas de Goa, así como en los seminarios de los franciscanos de Reis Magos (Bardez) y Kranganore, en la Academia de santo Tomás de los dominicos de Goa, y más tarde también en el seminario arzobispal de Goa y en el gran seminario de Rachol, se formaron un gran número de sacerdotes seculares[57]. Este clero no sólo era capaz de dirigir las parroquias fundadas por cada una de las órdenes, sino de actuar por sí mismos como excelentes misioneros en los países del patronato[58]. Fueron los sacerdotes de Goa, los que salvaron las comunidades cristianas en los territorios que Portugal perdió en el transcurso de los siglos. Así escribió uno de ellos: «Aún cuando estos sacerdotes desde 1760 carecieron de la ayuda de los jesuitas y desde 1834 también de la de las demás órdenes y desde mediados del siglo XIX fueron dejados en la estacada por un gobierno que anteriormente favoreció a las misiones, el clero de Goa, especialmente desde el siglo XVIII, se ha entregado lleno de espíritu de sacrificio a la conservación de las comunidades fundadas y edificadas por los misioneros europeos del patronato»[59]. En contra a la idea ampliamente difundida de que el patronato o el dinero estatal respondió de todos los gastos de las comunidades, resulta claro que los mismos fieles contribuyeron a ellos. Proporcionaron cierto capital los terrenos de los templos hindúes que quedaron suprimidos[60].

Las numerosas hermandades que existían en casi todas las comunidades contribuyeron a los demás gastos, especialmente los derivados de la celebración de las grandes solemnidades ecle-

56. A. MEERSMAN, *The Question of Admitting Indians to the Franciscan Order*, NZM 13 (1957) 29-34; J. WICKI, *Pedro Luis, Brahmane und erster Indischer Jesuit*, NZM 5 (1950) 115-126.

57. Ya en el informe de 1646 escribe el provincial que en los colegios de Goa, Rachol y Bassein se enseñaría latín, moral y teología especulativa a cargo de la compañía de Jesús, hasta que fueran ordenados sacerdotes. En M. DE MELO, *The Recruitment* 183s.

58. En la remota Etiopía actuó el goanés Belchior da Silva desde 1598 hasta 1613 (Streit XV 621 637s, XVI 2), y en Madagascar 3 oratorianos de Goa trataron en 1726 de fundar una misión, AHSI 41 (1962) 244.

59. F. COUTINHO, *Le régimen paroissial* 24-25. Cf. también la valoración compendiada p. 383s.

60. A. D'COSTA, *Demolition of the Temples in the Islands of Goa and the Disposal of the Temple Lands*, NZM 18 (1962) 161-176.

siásticas. Estas hermandades, dirigidas totalmente por laicos, constituyeron un factor importante de la vida social cristiana[61].

La fundación del oratorio de la santa Cruz en Goa[62], orientada por el ideal de san Felipe Neri, proporcionó al clero un impulso apostólico especial y fue la salvación de la Iglesia de Ceilán. El alma de la fundación fue José Vaz (1651-1711), llamado *el apóstol de Ceilán*[63], que en 1687, consiguió entrar en la isla disfrazado de pordiosero. Desde 1696 arribaron regularmente otros sacerdotes del oratorio de Goa, institución que llevó durante ciento cincuenta años el peso de la iglesia local, sobrecargada de calamidades[64]. La organización de esta misión se remontaba en sus rasgos esenciales a J. Vaz[65]. En tiempos especialmente peligrosos el reino de Kanday, independiente de los holandeses, ofrecía un buen refugio. Aquí tuvo asimismo su origen la mayor parte de la literatura católica cingalesa. El mismo José Vaz adquirió prodigiosos conocimientos de cingalés e impulsó a su joven hermano en religión Jacome Gonçalvez (1742), a consagrarse sobre todo al apostolado del libro[66]. Que el espíritu misionero de los oratorianos permanecía vivo lo demuestra el itinerante capuchino Marco della Tomba, que en 1783 informa acerca de 14 oratorianos, que asistían a noventa mil católicos en cuatrocientas comunidades más o menos grandes[67]. En 1793 los holandeses fueron expulsados por los ingleses, pero hasta 1806 no obtuvieron los católicos plena libertad religiosa. Los oratorianos fueron sustituidos por misioneros europeos[68].

---

61. F. COUTINHO, o.c., 130-138.

62. M. DA COSTA NUÑES, *Documentação para a historia da congregação do Oratorio de Santa Cruz del Clero natural de Goa* I (1681-1727), Lisboa 1966.

63. S.G. PERERA, *Life of the Venerable Father Joseph Vaz, Apostle of Ceylon*, Galle 1953.

64. Cuando en 1638-58 los holandeses conquistaron los territorios portugueses de Ceilán, el 19 de septiembre de 1658 se prohibió a los católicos todo acto de culto y se dispuso la calvinización a la fuerza. R. BOUDENS, *Negombo. Un centre de résistance catholique à Ceylon sous l'occupation hollandaise (1658-1796)*, NZM 11 (1955) 81-91; id., *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule*, Roma 1957.

6. Ibid., 89-115; sobre el método de los oratorianos, ibid. 173-188.

66. R. BOUDENS, *Catholic Church* (índice); Streit VI 217-219 (Enumeración de sus obras en singalés, tamil y portugués); E. PEIRIS, *Singhalese Christian Literature of the XVIIth and XVIIIth Centuries*, Colombo o.J.

67. R. BOUDENS, *Catholic Church* 169s.

68. Los oratorianos no pudieron pensar en la formación de un clero ceilandés hasta la segunda mitad del siglo XVIII debido a las resistencias de los holandeses y de la población indígena. Y aun entonces tampoco obtuvieron éxito. Cf. R. BOUDENS, *Catholic Church* 186-188.

La intervención de Propaganda en la India fue motivada por un caso personal. En 1625 llegó a Roma el joven brahmán Mateo de Castro, para recibir allí la consagración sacerdotal en 1630[69]. En 1633 fue enviado a la India nuevamente como misionero apostólico. Sus facultades, sin embargo, no fueron reconocidas ni por las autoridades temporales ni por las eclesiásticas, de manera que tuvo que viajar por segunda vez a Roma, donde fue nombrado vicario apostólico de la región de Idalkan[70] y en 1637 fue consagrado obispo. Antes de iniciar su misión, tuvo que acompañar al recientemente nombrado obispo Francesco Antonio de san Felice Frasella, franciscano conventual, al Japón[71]. Como a la sazón éste no podía trasladarse a Japón, M. de Castro comenzó a ejercer su actividad como vicario apostólico. Su proceder imprudente y sus esfuerzos por adquirir, en favor de los sacerdotes brahmanes ordenados por él, las comunidades de los dominicos, agustinos, franciscanos y jesuitas, dio pie a que Lisboa tomara duras medidas, a las que sólo pudo sustraerse de Castro mediante la huida a Roma (1644).

Después de desempeñar su misión como vicario apostólico de Etiopía, volvió nuevamente a la India en 1653. Allí, sin embargo, el sultán había iniciado buenas relaciones con los portugueses, de manera que los jesuitas de esta nacionalidad empezaron a actuar de nuevo en su reino y M. de Castro vio que su parcela había sido ya ocupada. En esta época compuso el panfleto *Espejo de brahmanes,* dirigido contra los portugueses y los jesuitas. En 1658 inició su último viaje a Roma, pero esta vez no encontró buena acogida y murió en 1677 en el colegio de Propaganda. Su sucesor, Custodio de Pinho († 1697) que era igualmente brahmán, vivió en paz con los representantes del patronato, pero no consiguió compensar los daños causados por su predecesor[72], aun

---

69. TH. GHESQUIÈRE, *Mathieu de Castro, Premier Vicaire Apostolique aux Indes,* Lovaina 1937; J. METZLER, *Der Brahmanenspiegel des Matthäus de Castro,* NZM 23 (1967) 252 a 265.

70. Bijapur era un sultanato musulmán al este de Goa, al que no pudo llegar el arzobispo local.

71. A. MEERSMAN, *A Few Notes Concerning Archbishop Franc. Ant. Frascella OFMConv in Goa 1640-1653,* MF 59 (1959) 346-351.

72. G. RADAELLI, *Mons. Custodio de Pinho e la sua opera Missionaria:* Pensiero Missionario 1942, 23-37; id., *Le Missioni Cattoliche di Mogul, Golcanda e Idalcan alla metà del secolo XVII,* ibid. 1941, 214-226.

cuando Roma le nombró visitador apostólico del Malabar, donde desde 1656 los carmelitas italianos habían sustituido a los jesuitas[73].

Ya en 1669 el vicario de Bijapur (territorio de Idalcan) había aumentado al extender su jurisdicción al imperio musulmán de Golconda, al este del país, y en 1697 a todo el imperio del Gran Mongol, de manera que esta parcela misional abarcaba más del 90 % del subcontinente indio. La creación de una jerarquía india, indígena, tal como la preveía ya el secretario F. Ingoli al nombrar a Mateo de Castro, se vio interrumpida en 1696 al nombrar Inocencio XIII a su sobrino, Pietro Palma-Pignatelli, vicario apostólico. Este nombramiento acarreó un retraso de siglos. Palma-Pignatelli actuó en Malabar y murió en 1701 en Surat[74]. También sus sucesores fueron elegidos en la orden de los carmelitas.

Mientras Goa apenas reaccionó con violencia frente al nombramiento de vicarios apostólicos indios, excepción hecha del caso de M. de Castro, ahora se iniciaba la auténtica lucha entre el patronato y Propaganda, en la que Roma pasó por alto el hecho de que Portugal tenía cada vez mayor influencia en Asia. Los obispos portugueses presentaron su reivindicación sobre los territorios de Propaganda, y el virrey de Goa expulsó en 1709 a los carmelitas que actuaban en Goa[75] desde 1620.

Cuando en 1661, con motivo del matrimonio de Carlos II de Inglaterra y Catalina de Braganza, se cedió mediante pacto a Inglaterra la todavía insignificante ciudad de Bombay, los franciscanos portugueses pudieron seguir realizando su labor misional con toda libertad. Hasta 1720 no fueron expulsados y sustituidos por los carmelitas italianos[76]. De 1789 a 1791 Goa pudo ejercer nuevamente la jurisdicción en Bombay, que los carmelitas se vieron obligados a abandonar. Tras esto se llegó al funesto compromiso de la doble jurisdicción, es decir, las parroquias fueron distribuidas entre los misioneros del patronato y Propaganda, tal como había

---

73. Id., *Un Visitatore Apostolico indigeno nel Malabar:* ibid. 1942, 122-135. — Custodio de Pinho fue consagrado obispo por el vicario apostólico de la costa de Comorin, el brahmán Thomas de Castro, primo de M. de Castro.

74. AMBROSIUS A S. THERESIA, *Hierarchia Carmelitana* III 101-108.

75. Los carmelitas se habían preparado bien en el colegio misional de Roma: Cf. L. KILGER, *Eine alte Hochschule missionarischer Fachbildung*, ZMR 5 (1915) 207-224. También en Goa erigieron ya en 1633 un colegio misional propio.

76. A. MEERSMAN, *The Franciscans in Bombay*, Bangalore 1957, 81-102; J.H. GENSE, *The Church at the Gateway of India 1720-1960*, Bombay 1960, 32-69.

sucedido en diferentes lugares de la India británica[77]. Los efectos fueron especialmente perjudiciales para los llamados cristianos de santo Tomás de la costa del Malabar. En estas comunidades de rito oriental, que habían padecido ya antes otras divisiones y emprendían ahora con dificultades el camino a la latinización, actuaron de forma yuxtapuesta desde 1704 los obispos del patronato y de Propaganda[78]. A tenor de un informe del misionero carmelita Paulinus a s. Bartolomeo, que desde 1775 a 1789 ejerció su actividad en la costa Malabar[79], existían a la sazón 84 comunidades de cristianos de santo Tomás unidas con Roma y 32 separadas. Las comunidades unidas con Roma se distribuían entre los obispos de Kranganore (20 comunidades) y los vicarios apostólicos de Verapoly (64 comunidades)[80].

En los escritos de los jesuitas la misión de Malabar no sólo abarca la costa Malabar propiamente dicha, sino también todo el territorio de la antigua provincia de este nombre, erigida en 1610. En ella se encuadraba la misión de Madura, muy floreciente durante los siglos XVII y XVIII[81]. Situada fuera del territorio portugués, no solamente estaba expuesta a las guerras de los príncipes indígenas, musulmanes e hindúes, sino también a la arbitrariedad de los déspotas indígenas. El jesuita portugués João de Britto (1647-93) murió mártir y fue canonizado en 1947[82]. Precisamente los misioneros de esta misión, fundada por el padre Nobili, crearon, gracias a sus esfuerzos por poner las doctrinas de la sabiduría

---

77. Sobre la exacta posición de los católicos en los territorios ingleses, cf. M. ARPUTHASAMY, *L'Église catholique dans l'Inde. Étude historico-juridique* (Diss. jur.), Friburgo 1948.

78. K. WERTH, *Das Schisma der Thomas-Christen unter Erzbischof Franciscus Garzia*, Limburg 1937; E. TISSERANT - E.R. HAMBYE, *Eastern Christianity in India*, Londres 1957, sobre todo 69-97; PLACID J. PODIPARA, *Die Thomas-Christen*, Wurzburgo 1966.

79. Sobre sus obras AMBROSIUS A S. THERESIA, *Bio-bibliographia Missionaria omnis Carmelitarum Discalceatorum*, Roma 1940 índice; L. WETZEL, *Der österreichische Karmelit Paulinus a S. Bartholomaeo, Pesönlichkeit und Werk*, Viena 1936; Streit VI 187-191.

80. En E. TISSERANT - E.R. HAHBYE o.c., 97; PLACID, un carmelita indio, escribe: «Al inspeccionar los documentos y trabajos de los siglos XVI, XVII y XVIII, se sorprende uno enormemente de ver hasta qué punto los cristianos de Santo Tomás fueran víctimas de conflictos entre franciscanos y jesuitas, entre jesuitas y carmelitas, entre las diócesis de Cochin y Angamale (Cranganore), entre las jurisdicciones del patronato y de la congregación de Propaganda» (o.c., 137).

81. D. FERROLI, *The Jesuits in Malabar* II, Bangalore 1951.

82. La primera biografía razonada la escribió su propio hermano PEREYRA DE BRITTO, Coimbra 1722.

india y sus idiomas al servicio de la propagación de la fe, nuevos valores, que han permanecido vivos hasta ahora.

Con el método misional de Roberto Nobili y sus sucesores guardan estrecha relación los llamados ritos malabares de la India. Fueron cabalmente sus hermanos en religión, los portugueses jesuitas, quienes promovieron las primeras dificultades contra determinadas costumbres. En 1623 Gregorio XV había aprobado los métodos de Nobili. Hasta 1704 no pusieron seriamente en duda los misioneros de Propaganda, especialmente el capuchino M. de Tours, dichas aprobaciones. Como Maillard de Tournon había sido nombrado ya en 1701 legado apostólico para Asia oriental y China (cf. p. 450), recibió el encargo de explicar *in situ* la cuestión de los ritos indios. En junio de 1704 de Tournon publicó en Pondichéry un decreto, que prohibía los ritos malabares. Contra esta decisión protestó, sobre todo, el arzobispo de Goa, de manera que hasta 1734, y luego otra vez en 1739 no recibió el decreto del legado la aprobación papal. La condenación definitiva de los ritos se produjo, también, al igual que en China, mediante la bula *Omnium sollicitudo*, de 1744 de Benedicto XIV. La modernización y secularización de las costumbres motivaron que Propaganda publicara en 1941 un decreto en virtud del cual se toleran aquellos ritos[83].

Entre los grandes sucesores de Nobili se cuentan el italiano G.C. Beschi (1680-1747)[84] y el alemán E. Hanxleden (1681-1732)[85]. G. Constancio Beschi actuó unos 20 años en el territorio de Travancore, dominado a la razón por los daneses, donde se había establecido también una misión de luteranos alemanes bajo la dirección de Ziegenbalg. Las circunstancias y la misión que le encomendó su superior Dom. Madeira convirtieron a Beschi en el primer teólogo controversista en lenguaje tamil[86]. En el informe

83. AAS 32 (1940) 379.

84. La lista de sus obras sobre todo en Streit VI 30-41; M. LEDRUS, *Beschi*, Lovaina 1931; D. FERROLI, o.c., 298-314.

85. D. FERROLI, o.c., 315-332; A. HUONDER, *Deutsche Jesuiten-Missionare*, Friburgo de Brisgovia 1899, 175. Respecto del conjunto de la literatura tamil cristiana DEVANESAN RAYARIGAM, *Christliche Literatur in der Tamilsprache*, Gütersloh 1961, con la reseña crítica de A. LEHMANN, ThLZ (1962) 306s).

86. En contraposición a los calvinistas holandeses, los daneses fueron tolerantes, de manera que en sus territorios se pudo proseguir también la labor misionera católica. A. MEERSMAN, *The Catholic Church in Tranquebar and Tangore During the Formative Years of the Lutheran Mission*, «Indian Church History Review» 1 (1967) 93-112 sobre Beshi 110-112).

anual de 1731 sobre la misión de Madura, a la que pertenecía también Tanjore, escribe Beschi, que cada sacerdote tiene a su cuidado de 5000 a 20 000 cristianos [87]. Los misioneros se atuvieron siempre a las directrices de Nobili: entre los brahmanes y las castas superiores actuaban los misioneros como sannyasi; los parias tenían sus propios sacerdotes. La disputa en torno a los ritos malabares, que en 1700 se desató de nuevo en el lejano territorio de Madrás —en el mismo Travancore los luteranos combatían los ritos tolerados como culto a los dioses—, tuvo poca influencia en las misiones mismas, pues la última condenación efectuada por Benedicto XIV en el año 1744 apenas fue conocida antes de la expulsión de los jesuitas por Pombal (cf. p. 267).

En varios lugares de la provincia jesuítica de Malabar de lengua tamil venían actuando también, ya desde el siglo XVI, los franciscanos portugueses, que pudieron hacerse cargo de las estaciones abandonadas por los jesuitas al ser éstos expulsados de Travancore y de la costa de los Pescadores [88]. A diferencia de otros países, en la India, prescindiendo de pequeñas disputas, la colaboración de las órdenes mendicantes, jesuitas y sacerdotes seculares del patronato fue mucho más armoniosa.

A la provincia malabar de los jesuitas pertenecían también las misiones del amplio imperio del Gran Mongol, que habían iniciado su actividad con grandes esperanzas bajo el soberano Akbar y Jahangir. Sin embargo, en el siglo XVII y XVIII quedaron prácticamente reducidas a la asistencia de los cristianos ya convertidos, que eran muchas veces nómadas. Entre los misioneros jesuitas más importantes merecen atención especial los alemanes Heinrich Roth (1620-88), autor de la primera gramática de sánscrito [89], Andreas Strobl (1703-70), que actuó como extraordinario científico en las cortes musulmanas de los príncipes del norte de la India, y el tirolés Josef Tieffenthaler (1710-85), geógrafo de la India [90].

---

87. A. MEERSMAN, o.c., 111.
88. A. MEERSMAN, *The Franciscans in Tamilnad*, Schöneck/Beckenried 1962.
89. A. CAMPS, *Fr. Heinrich Roth SJ (1620-68) and the History of his Sanscrit Manuskripts*, ZMR 53 (1969) 185-195.
90. Sobre las obras científico-culturales de los misioneros de la India, cf. A. BALLINI, *Il contributo delle Missioni alla conoscenza delle lingue e della cultura dell'India*, «Le Missione Cattoliche e la Cultura dell'Oriente», Roma 1943, 233-260; L. AMBRUZZI, *Il contributo dei Missionari cattolici alla conoscenza delle religioni, dei costumi e della geografia dell'India*, ibid. 261-292.

Los franciscanos portugueses, que organizaron dos expediciones al norte de la India, no alcanzaron éxitos permanentes[91]. Asimismo los carmelitas de la provincia italiana, que en 1607 iniciaron en Persia la labor misional y desde allí avanzaron en 1618 a la provincia Sind, del norte de la India, tuvieron que reducirse a la pastoral de los portugueses y de otros cristianos en la gran ciudad portuaria de Tatta, donde ejercieron su actividad hasta 1672[92]. Lo mismo sucedió a los agustinos ermitaños, que en 1624 se fijaron en Tatta, junto a los carmelitas, para conservar los enclaves portugueses más importantes bajo la jurisdicción del arzobispo de Goa y por consiguiente del patronato[93].

Incluso en Tíbet chocaron los intereses de Propaganda y patronato. El misionero portugués Antonio de Andrade logró en 1620 establecerse en Tsaparang, pero ya en 1630-31 los misioneros se vieron obligados a abandonar el país debido a la situación de guerra que se produjo en la región[94]. En 1704, Propaganda encomendó la misión del Tíbet a los capuchinos de Piceno, que llegaron en 1707 a Lhasa, pero ya en 1712 tuvieron que retroceder a Bengala[95].

Mientras tanto, el provincial de los jesuitas de Goa destinaba a la misión del Tíbet a Ippolito Desideri. Llegó a Lhasa en 1716, topó con la nueva misión de los capuchinos, pero no creyó deber ceder su encargo a ésta. Así Roma se vio obligada en 1718 a traspasar la misión del Tíbet a los capuchinos por segunda vez. Desideri abandonó a continuación Lhasa y se dirigió a Roma para rendir informes (1733)[96].

Los comienzos de la misión de los capuchinos en Lhasa fueron modestos, pero gracias a los conocimientos de la lengua y de la religión, los misioneros pudieron establecer una situación tolerable con los mongoles, especialmente bajo el prefecto Francesco Orazio

91. A. Camps, *Franciscan Missions to the Mogul Court,* NZM (1959) 259-270.

92. E. Berden, *The Carmel in Sind,* ibid. 11 (1955) 169-178 241-250.

93. J. Beckmann, *Die Augustiner-Eremiten in Sind,* ibid. 13 (1957) 191.

94. G. Toscano, *La Prima Missione Cattolica nel Tibet,* Hongkong 1951. La redacción del informe del P. d'Andrade se confirma y recibe nueva luz en las fuentes de la historia tibetana; A.H. Francke, *Die Jesuitenmission in Tsaparang im Lichte der tibetanischen Urkunden,* ZMR 15 (1925) 269-276.

95. L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet et nel Nepal. I Cappuccini Marchigiani,* vol. I-IV, Roma 1953.

96. L. Petech o.c.,; Ippolito Desideri SJ vol. V, VI, Roma 1954-55; G. Castellani, *Un trattato di Missionologia del sec. XVIII,* CivCatt 1933, III 127-140; DHGE XIV 1503-05.

Oliverio della Penna di Billi († 1745)[97]. Sin embargo, en 1742 los capuchinos tuvieron que huir, ante la persecución desatada por los dirigentes del Lama; retrocedieron a Nepal, de donde también fueron expulsados en 1771. Continuaron entonces su labor misionera, llena de renuncias[98], en Hindostán.

La costa oriental de la India en torno al amplio golfo de Bengala pertenecía eclesiásticamente a la diócesis de santo Tomé de Meliapur y era el campo en el que la disputa de las potencias europeas se decidiría a favor de Inglaterra.

En estos territorios no se produjeron disputas eclesiásticas: los capuchinos, misioneros de Propaganda, obtuvieron sólo jurisdicción para los establecimientos franceses, primeramente en Madrás y posteriormente en Pondichéry; la labor misional entre los nativos quedó reservada a los misioneros del patronato. Bengala era un antiguo campo misional de los agustinos ermitaños y de los jesuitas portugueses. En las provincias contiguas, sobre todo en la más alejada, Carnate, los jesuitas franceses mantenían su propia misión. Estaban sometidos a su propio superior y gozaban de cierta independencia. Su número en el siglo XVIII era, por término medio, de unos veinte. La política antijesuítica de Pombal no pudo impedir su actividad. Sólo después de la supresión de la Compañía de Jesús se confió su misión, en 1776, a los misioneros de París[99].

La victoria de los ingleses y las repercusiones de la revolución sobre Pondichéry, que siguió siendo francés, pusieron trabas a la misión. Uno de sus representantes más importantes fue Jean Antoine Dubois (1766-1848), cuya obra, algo pesimista, sobre

---

97. A. JANN, *Zur Kulturarbeit der katholischen Kirche in Innerasien. Die missionarische und literarische Tätigkeit des Apostolischen Präfekten von Tibet, P. Franz. Horatius Oliverius della Penna di Billi 1712-45:* Studien aus dem Gebiet von Kirche und Kultur (Festschr. Gustav Schnürer), Paderborn 1930, 128-207; Streit VI 96-100.

98. Un abundante material de fuentes ofrece para esta época A. JANN, *Monumenta Anastasiana* I, Lucerna 1939, 970-1152. El mayor impedimento fue ciertamente la gran pobreza de la misión. Por ello los misioneros tuvieron que realizar en México una colecta en favor de la misión de 1763 a 1767. Cf. F. DE ALJOFRÍN, *Diario del Viaje a la América Septentrional en el siglo XVIII*, 2 vol., Madrid 1958-59.

99. A. LAUNAY, *Histoire des Missions de l'Inde* I, París 1898; J. LAFRENZ, *Précis de l'Histoire de la Mission de Pondichéry,* Pondichéry 1953. En Pondichéry actuó también, entre 1736 y 1741, el capuchino Norbert de Bar-le-Duc (1697-1769), que envenenó la misión con sus obras sobre la disputa de los ritos malabares; asimismo hizo imposible la actuación de las primeras hermanas europeas en India, las ursulinas francesas, que se establecieron en Pondichéry en 1738. J. LAFRENZ, o.c., 4s.

las costumbres y usos indios fue básica respecto de la actitud europea frente a la India en el siglo XIX[100].

A la diócesis de Mediapur pertenecía también Birmania, o los reinos de Ava y Pegu. Desde el siglo XVI actuaban allí, especialmente en Pegu, los franciscanos portugueses[101]. Cuando llegaron en 1721 los misioneros de Propaganda (barnabitas), se encontraron con una resistencia muy violenta, que trataron de vencer limitando su actividad sobre todo al reino de Ava, mientras Pegu siguió siendo siempre el territorio preferido de los franciscanos. En 1766 Giovanni M. Percoto fue nombrado vicario apostólico de Ava y obispo de Maxula. A él le debe el occidente los primeros manuscritos budistas en el idioma pali (en hojas de palmera); demostró poseer excelentes conocimientos del budismo birmano en diferentes obras no impresas o que no se imprimieron hasta el siglo XIX[102].

Alejadas de la India, pero dentro del ámbito de las Indias portuguesas, se encontraban en Indonesia toda una serie de centros cristianos. Después de la conquista de Malaca (1640) por los holandeses, Makassar (en las islas Célebes) fue durante breve tiempo el centro de las misiones del patronato en Indonesia. Pero los holandeses lograron que el soberano, el sultán Hassan Udin, en el pacto de Batavia de 1660, expulsara a los portugueses y a sus seguidores, es decir, los católicos[103]. Aun así, los dominicos pudieron salvar la misión de Solor, ya iniciada en el siglo XVI con muchos sacrificios, hasta el siglo XIX[104]. Sus siempre débiles fuerzas consiguieron conservar restos de las comunidades católicas incluso en la cercana Flores[105]. También los franciscanos enviaron constantemente misioneros aislados a Indonesia. Algunos de ellos, disfrazados, pudieron llegar a Malaca, para asistir a los cristianos indí-

---

100. La Compañía Inglesa de las Indias Orientales publicó el manuscrito en 1817 en Londres. Streit VIII 27s.

101. A. MEERSMAN, *The Franciscans in the Burmese Kingdoms of Ava and Pegu 1557-1818*, AFrH 31 (1938) 356-386.

102. P. ANATRIELLO, *I Cattolici ed il Buddismo Birmano*, NZM 22 (1966) 260-269.

103. B. BIERMANN, *Frei Luis de Andrade und die Solormission*, ZMR 43 (1959) 176-187, 261-275 (sobre Makasar 274s). Sobre la estancia de los franciscanos en Macasar, cf. A. MEERSMAN, *The Franciscans in the Indonesian Archipelago*, Lovaina-París 1967, 115-122.

104. B. BIERMANN, *Die alten Dominikanermissionen auf den Solorinseln*, ZMR 14 (1924) 12-48, 269-273.

105. Id., *Lieder der Florinesen*, NZM 10 (1954) 141-145.

genas[106]. Y hasta se les abrió un nuevo campo misional en el norte de Sumatra, donde los temerosos Atjehr (o Achin) se dirigieron nuevamente a los portugueses, de manera que los franciscanos portugueses pudieron actuar nuevamente allí de 1688 a 1775[107].

b) Indochina

Tras la llegada de los misioneros del seminario de París en 1662 a Ajuthia, capital de Tailandia, ya en 1664 fundaron un seminario para la formación del clero indígena, que debería convertirse en el seminario central para toda Indochina y el sur de China. Destruido en 1769 a consecuencia de la invasión birmana, adquirió una nueva sede en la proximidad de Pondichéry, donde algunos decenios después cayó víctima de la revolución francesa. En 1808 se abrió nuevamente en Pulo-Penang, bajo dominio inglés[108]. Además de esto, los nuevos misioneros desarrollaron también su actividad apostólica directa en Tailandia. En el barrio portugués de Ajuthia los dominicos poseían desde hacía cien años monasterios e iglesias para la pastoral de los portugueses. Los jesuitas expulsados de Japón por la persecución iniciada en aquel país encontraron en el barrio japonés un campo de actividad, así como los misioneros de París lo hallaron en el barrio de los chinos. El primer vicario apostólico, Louis Laneau (1674-96), trasladó su residencia a Bangkok y logró por medio de Roma y Goa que quedaran sujetos a su jurisdicción todos los religiosos. Aunque poseía excelentes conocimientos del idioma[109] no consiguió él, ni sus misioneros, asentarse entre la población budista de Thai, a pesar de las buenas relaciones existentes entre Francia y Tailandia. La apertura de una misión en Birmania fracasó, y en 1693 fueron

---

106. A. MEERSMAN, o.c., 184ss.

107. Ibid., 123-144.

108. A. LAUNAY, *Histoire de la Mission de Siam 1662-1811*, París 1920; id., *Documents Historiques*, 2 vol., París 1920; H. CHAPPOULIE, o.c., I 131ss; T. DESTOMBES, *Le Collège Général de la Société des Missions Étrangères de Paris*, Hongkong 1934; G. CUSSAC, *Les Missions d'Indochine après l'arrivée des Vicaires Apostoliques (1658-1799)*: DELACROIX II 213-226; H. BERNARD-MAÎTRE, *Pour la compréhension de l'Indochine et de l'Occident*, París (sin fecha).

109. A. LAUNAY, *Mémorial* 356-359. Laneau fue el primero que tradujo los evangelios al idioma tailandés.

asesinados los dos primeros misioneros del seminario de París. Sin embargo, Laneau logró crear un centro tranquilo y seguro gracias a la formación del clero indígena.

En Cochinchina [110], a la que pertenecía desde el punto de vista misional la vecina Camboya, sólo pudo actuar el primer vicario apostólico, Lambert de la Motte, dos veces y por poco tiempo: en 1671-72, llegó hasta la ciudad portuaria de Faifo, donde celebró un sínodo con tres sacerdotes suyos y algunos catequistas, que, a pesar de su modesto carácter habría de constituir la base jurídica para la misión de Propaganda; en 1675-76 realizó una nueva visita como *capellán de barco* en un navío francés. Posteriormente actuó como vicario apostólico el sacerdote indígena Francisco Pérez (1687-1728). A pesar de las violentas persecuciones, especialmente en 1698 y 1700, logró unir a todos los misioneros bajo la jurisdicción de Propaganda, debido a sus características de nativo e independiente. Posteriormente se produjeron graves desavenencias, sobre todo entre los franciscanos españoles de Filipinas y los misioneros franceses. Dos visitas romanas efectuadas en 1740 y 1744 fracasaron. En 1750 todos los misioneros con sus cristianos fueron afectados por una general persecución [111], de la que las comunidades sólo pudieron recuperarse con dificultades; la mayor parte de las veces fueron asistidos por sacerdotes chinos e indígenas.

Por encargo de Pallu el año 1666 avanzó hacia los territorios del norte el primer misionero del seminario de París François Deydier (1637-99), que penetró hasta Tonkín [112], y desde 1670 estuvo apoyado por su hermano en religión Jacques de Bourges (1630-1714). Cuando Pallu propuso dividir el territorio en dos vicariatos apostólicos, Bourges fue nombrado vicario apostólico de Tonkín occidental y en el mismo año 1679 consagró a su colaborador François Deydier como obispo de Tonkín oriental. Por este tiempo los dos vicariatos contaban aproximadamente unos

110. A. LAUNAY, *Histoire de la Mission de Cochinchine (1658-1823)*, 3 vol., París 1923-25.

111. Cayeron en manos de los esbirros: los dos obispos y 7 misioneros del seminario de misiones de París, 2 dominicos italianos y un sacerdote de Nápoles, además 9 franciscanos españoles de las Filipinas y 8 jesuitas del Padroado, 5 portugueses y 3 alemanes. Sólo pudo quedarse el jesuita Johannes Koffler como médico en la corte del rey de Hué.

112. A. LAUNAY, *Histoire de la Mission du Tonkin. Documents Historiques* I, París 1927.

300 000 cristianos. Aun cuando la primera fundación de la iglesia tonkinesa se debió a A. de Rhodes y a los jesuitas expulsados del Japón, es decir, a los misioneros del patronato portugués, sin embargo, Tonkín estaba llamado a convertirse en el campo misional, donde los misioneros de París pudieron implantar los principios de Propaganda y su programa. Además Tonkín fue el primer gran campo de acción del clero indígena, que en parte se formó en aquel mismo lugar (la mayor parte de las veces en barcas de pescadores, debido a las persecuciones) y en parte en Tailandia. El posterior vicario apostólico Louis Néez (1680-1764), que en 52 años de activa labor misionera conoció personalmente a la mayoría de estos sacerdotes, consagró a 53 de ellos. Algunos esbozos biográficos resaltan sus méritos personales durante los tiempos de persecución [113]. En 1694, de Bourges propuso a uno de ellos para sucederle con el título de obispo y vicario apostólico.

Mano a mano con la formación del clero indígena se desarrolló la organización de los catequistas y de las primeras congregaciones de religiosas indígenas, *Las amantes de la cruz*, que se aplicaron a la instrucción de mujeres y muchachas. El año 1765 había solamente en Tonkín occidental, 24 establecimientos con 20-30 hermanas cada uno [114]. Pero en los siglos XVII y XVIII fueron muy raros los intervalos de tolerancia y tranquilidad [115] y mucho más frecuentes los períodos de persecuciones sangrientas. Aun así, surgieron disputas entre los misioneros de diferentes órdenes y naciones, aun cuando el objetivo común impidió que las desavenencias fueran graves. Con la cesión del vicariato del Tonkín oriental a los dominicos españoles de las Filipinas (1679), que ejercían su actividad en el país desde 1675, pareció haberse encontrado la primera solución fundamental. Pero junto a los dominicos trabajaban allí también los agustinos descalzos italianos, enviados por Propaganda, que disputaban a los dominicos una parte de sus territorios. En 1757 fueron retirados por Propaganda y cedieron sus misiones a los españoles. En diferentes lugares de Tonkín

113. *Documents sur le clergé tonkinois au XVIIe et XVIIIe siècle*, edic. dir. por A. LAUNAY, París 1925.

114. N. KOWALSKY, *Stand der katholischen Missionen 1765*, 1957, 26.

115. Entre los trabajos científicos, Streit VI, XI, y después G. DINDINGER, *Il contributo dei Missionari cattolici alla conoscenza del Siam e dell'Indochina:* Le Missioni cattoliche e la cultura dell'Oriente, Roma 1943, 293-338.

occidental y oriental actuaban asimismo los misioneros jesuitas del patronato, que prescindían de los vicarios apostólicos de ambos territorios.

Esta actitud se endureció, cuando, después de algunos decenios de sede vacante, se nombró un nuevo obispo en 1692 para Macao, que como sucesor del obispo del patronato reclamaba también la jurisdicción de Tonkín. La estrecha unión de los misioneros a sus comunidades, que se consolidó en los tiempos de persecución, hizo imposible delimitar los territorios, de manera que surgieron constantemente nuevos conflictos, vía Lisboa o Roma, hasta la supresión de la Compañía de Jesús.

c) China

BIBLIOGRAFÍA: Streit VI, VII, XII, XIII, XIV, 1-3; J. BECKMANN, *Neuerscheinungen zur chinesischen Missionsgeschichte von 1945-1955;* «Monumenta Serica» XV, Tokio 1956, 378-462; J.M. GONZÁLEZ, *Historia de las misiones de China,* v. bibliografías, Madrid 1967; TOUNG-LI YUAN, *China in Western Literature,* New Haven/Conn. 1958; K.S. LATOURETTE, *A History of christian missions in China,* Nueva York 1929; O. FERREUX, *Histoire de la mission en Chine (1699-1950),* «Annales de la congrégation de la Mission» 127 (París 1963) 3-530; J. DE MOIDREY, *La Hiérarchie catholique en Chine, en Corée et au Japon (1307-1914),* Shangai 1914; N. GUBBELS, *Trois siècles d'apostolat. Histoire du catholicisme au Hukwang (1587-1870),* Wuchang-París 1934; F. MARGIOTTI, *Il cattolicismo nello Shansi delle origini al 1738,* Roma 1958; L. PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine* (1552-1773), I, II,, Shanghai 1932-34; K. MENZ, *Necrologium fratrum minorum in Sinis,* Peiping 1948; J. VAN DEN BRANDT, *Les lazaristes en Chine 1667-1935,* Peiping 1936.

Gracias a la influyente posición del jesuita de Colonia J.A. Schall de Bell (1592-1666), tanto entre los mingo como entre los manchúes (desde 1644), los desórdenes provocados por la política interior no tuvieron al principio consecuencias especialmente perjudiciales para el cristianismo. Precisamente por ello, la persecución de 1664 cayó como una tormenta devastadora sobre la joven Iglesia. Schall, que contaba ya con 70 años de edad, fue privado de su posición oficial y condenado a muerte, pena que le fue con-

mutada por la de prisión [116]. Todas las iglesias fueron destruidas y 25 misioneros jesuitas y mendicantes encarcelados en Cantón.

El jesuita belga F. Verbiest (1623-88) [117] escapó a la orden de expulsión de Cantón, gracias a sus grandes conocimientos de astronomía, de los que ya había dado pruebas como colaborador de Schall, y así, junto con otros dos jesuitas que permanecieron con él, pudo salvar la misión. Pronto fue llamado a colaborar en el instituto matemático de la corte, del que en 1670 fue nombrado presidente. Consiguió primeramente liberar a Schall, que en 1666 pudo morir en libertad. Tras la ascensión al trono del importante soberano manchú Kanghsi en 1667 [118], Verbiest se ganó pronto su confianza y se convirtió en su maestro de matemáticas y astronomía. En 1671 los misioneros prisioneros en Cantón pudieron volver nuevamente a sus estaciones [119]. Verbiest actuó de intérprete en los tratados del soberano con los enviados extranjeros, posición, que los misioneros católicos conservaron hasta el siglo XIX. En 1677 fue nombrado viceprovincial, y trató por todos los medios de aumentar el número de los misioneros, mediante cartas dirigidas al general de la orden y al papa, y sobre todo por la invitación dirigida el 15 de agosto de 1678 a sus hermanos de orden en Europa [120]. Obtuvo el mayor éxito, apoyado por Philipp Couplet (1624-92) en Francia, donde no sólo se apuntaron muchos jesuitas para ir a China, sino que Luis XIV asumió los gastos de viaje y de manutención de los misioneros. El 7 de febrero de 1688, diez días después de la muerte de Verbiest, llegaron los primeros cinco jesuitas franceses a Pekín [121].

---

116. A. VÄTH, *Joh. A. Schall v. Bell*, Colonia 1933 295ss; sobre los misioneros jesuitas en China, L. PFISTER, o.c.

117., H. JOSSON - L. WILLAERT, *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Comp. de Jésus (1623-88)*, Bruselas 1938.

118. L. WEI TSING-SING, *Louis XIV et K'ang-Hi. L'épopée des missionnaires français du Grand-Siècle en Chine*, NZM 19 (1963) 93-109 182-204.

119. La carta dirigida por Verbiest a Inocencio XI en 1678 ensalza la importancia misionera de la astronomía (*Correspondance* o.c., 227-228) — H. BERNARD-MAÎTRE, *La science européenne au tribunal astronomique de Pékin*, París 1952.

120. *Correspondance* 230-253. Respecto del resultado de esta invitación hecha por Ferd. de Fürstenberg, obispo de Münster y Paderborn (1682), O. MAAS, *Die Stiftung Ferd. von Fürstenbergs zum Besten der ostasiatischen Missionen*, ThGl 25 (1933) 701-710.

121. P. BORNET, *La Mission Française à Pékin (1688-1775). Notes sur son origine et son personnel*, «Bull. Cath. de Pékin» 25 (1938) (1938) 555-563 609-616; C. DE ROCHEMONTEIX, *Jos. Amiot et les derniers survivants de la Mission Française à Pékin*, París 1915.

Los jesuitas franceses dieron un gran impulso a la misión de China. El soberano manchú mantuvo buenas relaciones con ellos, especialmente con Joachim Bouvet (1656-1730), que habría de ser embajador ante Luis XIV y su biógrafo [122]. Cedió a los franceses, en la proximidad de su palacio, un terreno para edificar una iglesia y una misión, donde se instalaría una importante biblioteca [123]. En Europa los jesuitas franceses fueron los más celosos intermediarios de la cultura china, especialmente mediante los 17 volúmenes de las *Lettres édifiantes et curieuses*, que fueron publicados de 1702 a 1726 [124], y por medio de los amplios volúmenes en folio de la obra sobre China de J.B. du Halde [125]. Estas obras desempeñaron un importante papel en la crítica de los ilustrados a la fe cristiana en la revelación y a la imagen de la historia [126].

Los jesuitas franceses no estaban dispuestos a someterse a las leyes del patronato. Luis XIV exigió categóricamente que sus misioneros no estuvieran subordinados a ningún superior que no fuera francés, lo cual estaba en contradicción con las reglas fundamentales de la orden. Se produjeron, pues, largas negociaciones entre el general de la Compañía, Tirso González, y Luis XIV o su confesor de la Chaise. Los jesuitas franceses tuvieron su propio superior, aunque sujetos jurídicamente a la viceprovincia de China [127]. En la cuestión de los ritos formaron frente cerrado con los partidarios de Ricci.

Mientras que de este modo en China, después de la persecución, se llevó a cabo una tranquila reestructuración de las misiones, el rey Pedro II de Portugal (1667-1706) trató de replantear todo el asunto. Consiguió de Alejandro VIII (1689-91) la erección de dos nuevos obispados del patronato, Nankín y Pekín, aprobados por

---

122. J.C. Gatty, *Voyage du Siam du P. Bouvet*, Leiden 1963, especialmente la introducción y bibliogarfía de sus obras; L. Wei Tsing-sing o c., 185-187; en París Bouvet publicó la *Histoire de l'Empereur de la Chine 1699*.

123. Sobre esta biblioteca cf. sobre todo la introducción de H. Verhaeren a *Catalogue of the Pei-tang Library*, Pékin 1949, I-XXVII. Una nueva edición fotomecánica apareció en París el año 1969.

124. A. Rétif, *Brève histoire des Lettres édifiantes et curieuses*, NZM 7 (1951) 37-50.

125. *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine*, París 1735. Cf. además A. Brou, *Les jésuites sinologues de Pékin et leurs éditeurs à Paris*, RHM 11 (1934) 551-566.

126. B. Guy, *The French Image of China before and after Voltaire*, Ginebra 1963. Cf. cap. XVIII de este texto.

127. G. Guitton, *Le Père de la Chaise, confesseur de Louis XIV*, 2 vol., París 1959.

el papa en 1690, como si no hubiera existido ningún vicariato apostólico. Portugal trató de desvirtuar las objeciones de Propaganda proponiendo a los dos vicarios apostólicos para estas diócesis del patronato. Pero Propaganda no se podía contentar con esta solución. Ya Inocencio XII (1691-1700) trató de reparar la conducta excesivamente complaciente de su predecesor. Por el breve de 15 de octubre de 1696 redujo los obispados portugueses de Macao, Nankín y Pekín a dos provincias cada uno, mientras que en las demás provincias habían de crearse vicariatos apostólicos. En el transcurso de los años cada uno de los vicariatos se transformó en territorio de administración, de manera que prácticamente durante casi 100 años existieron los tres vicariatos apostólicos de Fukien, Szechwan y Shansi, junto a las tres diócesis del patronato [128].

Los límites de los obispados y vicariatos coincidían perfectamente con las provincias chinas, pero no entrañaban una delimitación del personal misionero. Así, por ejemplo, los franciscanos españoles de las Filipinas actuaban tanto en los territorios de los obispos del patronato como de los vicarios apostólicos. Sólo poco a poco fue adscribiéndose cada territorio a una orden. En Pekín había, hasta el siglo XIX, cuatro residencias e iglesias, dos de jesuitas del patronato, una de los jesuitas franceses y otra de los misioneros de Propaganda. La situación jurisdiccional de toda la misión de China, desde finales del siglo XVIII era la siguiente: los misioneros del patronato, la mayor parte jesuitas, cuidaban de una amplia franja del territorio, que se extendía desde Macao a través de Nankín hasta llegar a Pekín [129]. En las provincias de la costa, al principio junto con los misioneros de París, posteriormente solos, actuaban los dominicos de la provincia del Rosario de las Filipinas. Desde comienzos del siglo XVIII atendían también al vicariato de Fukien, al que pertenecían asimismo desde 1718 las provincias de Kiamsi y Chekiang [130]. Los misioneros de París

---

128. P. D'ELIA, *L'istituzione della Gerarchia Episcopale e dell'Internunziatura in Cina*, StMis II (1946) 1-31; J. BECKMANN, *Die hierarchische Neuordnung in China*, NZM 3 (1947) 9-24.

129. La mejor información sobre esto nos la sigue ofreciendo L. PFISTER, además de la nota 158 con las mencionadas visiones sinópticas de J. DEHERGNE.

130. J.M. GONZÁLEZ, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, 5 vol., Madrid 1964-67.

concentraron cada vez más su actividad en las gigantescas provincias de China occidental, que abarcaban el vicariato de Szechwan con las provincias de Kweitshu, Kwangsi y Yünnan[131]. En la parte noroccidental se encontraban los franciscanos italianos, que actuaban en un campo de trabajo abandonado hacía ya mucho tiempo por los jesuitas. Se trataba del vicariato de Shansi junto con Shensi y Kansu, al que desde 1792 pertenecía la doble provincia de Hukuang (Hunan y Hupe)[132].

A pesar de las diversidades nacionales y de la variedad de reglas y constituciones de los misioneros, su actividad estaba orientada, sin embargo, en un mismo sentido. La única excepción la formaban los misioneros de Pekín que estaban al servicio del emperador de China. Tanto los misioneros del patronato como los de Propaganda actuaban en la corte como pintores y músicos, médicos e ingenieros, pero sobre todo como astrónomos y matemáticos. Se hallaron a cubierto incluso de las más terribles persecuciones del siglo XVIII, pero su actividad religiosa se limitó cada vez más a la pastoral de los cristianos en la capital, mientras que las estaciones misionales esparcidas por el país tuvieron que pasar a misioneros y sacerdotes nativos, que en vano esperaban la ayuda de sus hermanos, que ya en realidad carecían de toda influencia en Pekín.

El emperador Kanghsi, que había publicado en 1692 un edicto de tolerancia en favor del cristianismo, acogió favorablemente en 1717 un memorándum de sus ministerios radicalmente opuesto a la religión cristiana. Se iniciaban así las persecusiones locales en las provincias, que fueron ganando en amplitud y crueldad bajo los emperadores Yung Cheh (1722-35) y Kienlung (1735-96). Una carta escrita en el año 1753 por el jesuita A. Gaubil (1689-1759) al general de la orden nos muestra cuál era la situación en Pekín a mediados del siglo XVIII: «El emperador tolera en Pekín todavía cierta libertad religiosa, pero todos los chinos y tártaros (= manchús) saben perfectamente que odia el nombre cristiano, y conocen su decisión de no permitir misioneros en las provincias ni

---

131. A. LAUNAY, *Histoire des Missions de Chine, Mission du Se Tchoan,* 2 vol., París 1920; id., *Mission du Kouy-Tchéou,* 3 vol., Vannes-París 1907; id., *Mission du Kouangsi,* París 1903; id., *Missions du Kouang-Tong,* París 1907.

132. *Sinica Franciscana,* edic. dir. por A. VON DEN WYNGAERT-G. MENSAERT-F. MARGIOTTI-S. ROSSA, vol. II-VII, Quaracchi-Roma 1933-65.

tolerar que ningún mandarín se convierta al cristianismo... El emperador cree ya haber hecho bastante por nosotros, al haber elevado a cuatro de los nuestros a la dignidad de mandarín...»[133].

Sin embargo no todos los misioneros de Pekín mostraban esta comprensión. La mayor parte de ellos vivieron en las provincias, durante los terribles tiempos de persecución, como en una isla y su vida resultaba cada vez más dura debido a las disputas de tipo nacional y eclesiástico. La más funesta de todas ellas fue la conocida como cisma de Pekín[134]. Después de la muerte del obispo Policarpo de Souza († 1757), el único obispo que hasta entonces pudo residir en Pekín, surgieron ya disputas sobre la administración del obispado, entre los misioneros de Pekín a propósito de la administración ejercida en la sede vacante por el obispo Gottfried von Laimbeckhoven (1787), de Nankín. Las discusiones no hicieron sino aumentar al ser nombrado y consagrado obispo el agustino italiano Giovanni Damasceno Salusti en 1780. Sólo el nuevo obispo Alexander de Gouvea, en Pekín desde 1785, pudo poner fin a las divisiones y revitalizar el catolicismo de Pekín en el siglo XVIII[135].

Mientras que la situación de la Iglesia en Pekín se presentaba muchas veces bajo una luz incierta, las comunidades de las provincias ofrecían la imagen de una Iglesia que languidecía, pero que siempre combatía en forma heroica. La tormenta se desató en la provincia de Fukien en 1723. El duro decreto del virrey de la región contra los cristianos obtuvo la inmediata aprobación del emperador y en consecuencia fue aplicado también en las demás provincias. Al poco tiempo casi 30 misioneros expulsados llegaban a Cantón. Y como algunos de ellos habían conseguido volver secretamente a sus misiones, más tarde todos los expulsados fueron

---

133. En C. DE ROCHEMONTEIX, *Jos. Amiot*, París 1915, 35.

134. R. PRIMON, *L'atteggiamento della Congregazione di Propaganda Fide nello scisma di Pechino*, «Missionswissenschaftliche Studien» (Festgabe Dindinger), Aquisgrán 1951, 315,331; G. MENSAERT, *Nouveaux documents sur le soi-disant Schisme de Pékin*, ibid. 332-346.

135. J. BECKMANN, *Bischof Alexander de Gouvea von Peking (1771-1808) im Lichte seiner Bibliothek* (Festschr. Rommerskirchen), ED 21 (1968) 457-479. En un informe enviado a Propaganda escribe el nuevo obispo en 1785: «Pekini omnia erant calumniae, rixae, murmurationes et charitatis fraternae violationes», y a continuación se queja sobre todo de que la actividad pastoral-misionera de sus sacerdotes haya descendido incluso a cero. «Non loquor de omnibus, sed de maxima parte.» En C. DE ROCHEMONTEIX, *Jos. Amiot*, París 1915, 542 547.

trasladados a Macao. Con más dureza todavía afectaron las leyes de persecución a algunas comunidades cristianas[136], de las que la mayor parte se vieron privadas de sacerdotes residentes.

De los misioneros que retornaron en Cantón el venerable Pedro Mártir Sanz, dominico, fue condenado a muerte con cuatro compañeros de su orden[137]. Con todo, sólo la persecución de 1784-85 se extendió por la totalidad del territorio de China. El 27 de agosto de 1784, fueron encarcelados en la provincia de Hukuang, cuatro nuevos misioneros franciscanos, que habían sido destinados a la misión de Shansi-Shensi. Como en los territorios occidentales había estallado una peligrosa insurrección musulmana, se sospechó desde el comienzo que los misioneros mantenían contacto secreto con el enemigo del país (para la mentalidad corriente el islam y el cristianismo eran una misma religión). La vista de la causa celebrada en Pekín demostró claramente que los misioneros carecían de culpa, pero no por ello las consecuencias fueron menos duras. Las autoridades de Pekín se hallaban sorprendidas de que a pesar de todas las prohibiciones imperiales existieran todavía muchos cristianos en el país. Finalmente 40 sacerdotes pudieron ser encarcelados y trasladados a Pekín. Siete misioneros europeos murieron como consecuencia de las penosas fatigas. Los restantes europeos fueron expulsados a Macao, los sacerdotes y cristianos nativos condenados al destierro más allá de la muralla china[138]. Se encomendó a los funcionarios subalternos vigilar e impedir la existencia del cristianismo y la estancia de misioneros exranjeros, de manera que las autoridades se vieron sobrecargadas de trabajo rastreando cristianos[139]. A pesar de esto, nuevos misioneros pudieron llegar a sus estaciones por caminos ocultos.

---

136. Según el *Catalogus omnium missionariorum qui Sinarum imperium ad haec usque tempora ad praedicandum Jesu Xi Evangelium ingressi sunt*, que se compuso poco antes de la persecución («Revue de l'Extrême-Orient» 2 [París 1883] 58-71), había en las provincias 88 iglesias y estaciones misioneras. Se añadían a esto 60 misioneros en las 4 iglesias y residencias de Pekín.

137. J.M. GONZÁLEZ, *Misiones Dominicanas en China (1700-1750)*, Madrid 1952.

138. B. WILLEKE, *Imperial Government and Catholic Mission in China During the Years 1784-85*, Nueva York 1948.

139. Después de la persecución, el procurador de Propaganda J.B. Marchini pudo informar, el 10 de diciembre de 1785, que quedaban todavía en sus puestos los siguientes misioneros: el obispo Gottfried von Laimbeckhoven (Nankín) con un sacerdote europeo y otro chino, el vicario apostólico de Szetschwan, Pottier, con 3 sacerdotes europeos y 6 sacerdotes chinos, en Fukien 4 dominicos españoles y 3 sacerdotes chinos, en Shantung 1 franciscano español, en Kwangsi y Kwantung un sacerdote indígena en cada una de ellas,

Naturalmente las persecuciones acarrearon numerosas pérdidas a las comunidades cristianas. El problema de los apóstatas se mantendría vivo durante varios decenios en la misión de China. Pero también fueron numerosos los testimonios de heroísmo de muchos misioneros y cristianos de este tiempo [140].

Las causas de la persecución son múltiples y variadas. La persecución de 1784-85 muestra claramente que a los cristianos se les consideraba, al igual que a los musulmanes, como aliados potenciales de los enemigos externos o internos del régimen. El hecho de que Kanghsi advirtiera a su sucesor Yung Cheh que tolerara a los misioneros de Pekín para el servicio del Estado pero no en las provincias, muestra los condicionamientos de la actitud de este emperador. Los mandarines eran un problema especial. Muchos podían soportar difícilmente que los extranjeros fueran sus iguales o incluso superiores suyos. Se añadía a esto que los jesuitas desconocían el budismo y el taoísmo y sus ataques a la superstición budista y taoísta muchas veces afectaba a los círculos confusionistas de los mandarines, porque desde hacía muchos años se había formado entre ellos cierto sincretismo [141]. Los misioneros de Pekín, y más todavía sus defensores en Europa, creyeron que la causa principal de la persecución fue la condena papal de los ritos chinos. No se puede discutir que existió cierta conexión entre los dos hechos. Sin embargo, la cuestión de los ritos y su significación requieren una exposición más matizada.

Por la cuestión de los ritos (o como se dice casi siempre exagerando, la *disputa* de los ritos) se entiende las discrepancias mu-

---

en Schansi 3 sacerdotes indígenas, en las misiones exteriores de Pekín 7 sacerdotes chinos. Se añadían a éstos el obispo A. de Gouvea en Pekín, con 16 misioneros europeos (Archivo de Propaganda, Roma, *Scritture riferite nei Congressi*, vol. 38, fol. 255/256).

140. Mencionaremos aquí tan sólo al jesuita austríaco Gottfried von Laimbeckhoven, que en 1752 fue nombrado obispo de Nankín, pero debido al temor de sus cristianos no pudo entrar en su diócesis hasta 1768. Hasta su muerte, en 1787, no tuvo una sede fija, sino que deambuló por todas partes. Tras la supresión de la orden, Portugal ya no le pagó honorario alguno. A pesar de esto se mantuvo ligado al juramento como obispo del Padroado, por lo que volvió a entrar en conflicto con las autoridades romanas. J. KRAHL, *China Missions in Crisis. Bishop Laimbeckhoven and His Times 1738-87*, Roma 1964.

141. El dominico Domingo Fern. Navarrete escribió sobre este fenómeno, después de su estancia en China (1658-69), y añade a este informe la observación de que había oído hablar de un cristiano de Pekín que quería fusionar también el cristianismo con estas tres religiones. J.S. CUMMINS, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete* (1618-86) II, Londres 1962, 249 (cf. también I, LXIX).

chas veces violentas en torno a la permisión para los cristianos de ceremonias y modos de comportamiento chinos. Estrechamente relacionada con esta cuestión estaba la otra de la terminología y moral cristiana, sobre todo en lo referente a la predicación y obligación de los preceptos positivos de la Iglesia [142]. En China se pueden distinguir cuatro etapas en la cuestión de los ritos.

1.ª) En los comienzos, gracias a la autoridad del fundador de la misión, M. Ricci († 1610), el proceder de los jesuitas de cara al exterior era uniforme [143]. Sólo después de la muerte de Ricci aparecieron dificultades internas. Su sucesor, N. Langobardi († 1654), defendió la ilicitud de los ritos y términos tolerados hasta entonces. Langobardi debería haber sabido que el predecesor de Ricci, Michele Ruggieri († 1607), no pensó en una acomodación al mundo confuciano de los doctos, sino a fuerzas religiosas del pueblo, tal como se manifestaban en el budismo y el taoísmo [144]. La decidida oposición a todo tipo de acomodación por parte de los misioneros japoneses debió confirmarle en su actitud [145]. El hecho de que sólo hasta el año 1665 se habían celebrado 74 deliberaciones muestra cuán seriamente fue tomada esta cuestión en la orden. Mientras que, al parecer, en estas deliberaciones los partidarios de Ricci, al igual que este mismo invocaban el confucionismo primitivo, los adversarios creían deber atenerse a la doctrina de los comentarios difundidos en su tiempo.

2.ª) En medio de estas negociaciones y discusiones, se extendió el conflicto con la llegada de las órdenes mendicantes españolas de las Filipinas (franciscanos y dominicos). Éstos partieron de las circunstancias concretas para formarse un juicio. Como no pudieron llegar a un entendimiento con los jesuitas partidarios de los ritos, enviaron al dominico J.B. de Morales a Roma, que en 1645 deci-

---

142. Sobre estas cuestiones marginales, cf. X. BÜRKLER, *Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen China-Mission*, Roma-Inmensee 1942; id., *Die Fasten- und Abstinenzpraxis in der chinesischen Mission*, NZM 1 (1945) 258-271.

143. Entre los nuevos historiadores de la Compañía de Jesús, sobre todo H. BERNARD-MAÎTRE ha tratado de demostrar que el permiso no era seguro respecto de Mateo Ricci, pero sí probable. Fuera de una escasa referencia en su *Storia*, en Ricci no se encuentra nada acerca de la cuestión de los ritos. La última exposición del punto de vista de los jesuitas la ofrece G.H. DUNNE, *Generation of Giants*, Notre Dame 1962, (contra esto, B. BIERMANN, ZMR 46 [1962] 296-302; B.H. WILLEKE, NZM 22 [1966] 144-146).

144. J. SHIH, *Le Père Ruggieri et le problème de l'évangélisation en Chine*, Roma 1964.

145. G. SCHURHAMMER, *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jh.*, Tokio 1928.

dió las cuestiones discutidas según el parecer de los dominicos. Poco después, el jesuita de Trieste Martino Martini († 1661) expuso ante las autoridades romanas el carácter puramente civil de estos ritos, y entonces fueron autorizados por Alejandro VII en 1656. De este modo las dos opiniones se encontraban en posiciones diametralmente opuestas. Ni los consejos de los misioneros internados durante la persecución en Canton (1664-70), ni la enérgica actividad del dominico español Domingo de Navarrete († 1688)[146], ni tampoco la intervención del obispo de Puebla de México, Juan de Palafox y Mendoza, por otra parte influyente, y de gran consideración, con su carta a Felipe V (1647) y al papa Inocencio X (1649) en favor de las órdenes mendicantes pudo modificar en algo la cuestión[147]. A las diferencias objetivas se añadía además la enemistad política de España y Portugal.

3.ª) Con la llegada de los misioneros de París (1684) cambió la situación. Portugueses y españoles actuaron en común contra los vicarios apostólicos. El sucesor de Pallu, Charles Maigrot (1652-1730), se pronunció por medio de su carta de 1693 contra la licitud de los ritos. No sólo era vicario apostólico de Fukien, sino que, poco antes de su muerte, Pallu le nombró sucesor suyo y administrador apostólico de toda la China. Después de largas negociaciones que duraron varios años y que rebasaron con mucho la objetividad con que hasta entonces se habían llevado las discusiones, Clemente XI condenó en 1704 los ritos chinos.

4.ª) En China se habían formado dos corrientes diferentes con motivo de la carta pastoral de Maigrot: los misioneros de Propaganda, a los que se unieron los misioneros españoles de las Filipinas, y los misioneros del patronato, en su mayoría jesuitas. Ahora bien, desde 1687 se encontraban en China los jesuitas franceses, los «matemáticos del rey» (Luis XIV). Éstos se sintieron inclinados desde el principio a secundar las reivindicaciones del patronato. De estos sectores procedieron los hombres que más tarde fueron llamados *figuristas* o *simbolistas* y que en la cuestión de los ritos adoptaron un tercer camino. En las obras clásicas de autores chi-

146. J.S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo de Navarrete 1618-88*, 2 vol., Londres 1962.
147. Id., *Palafox, China and the Chinese Rites Controversy*, «Revista de Historia de América» 51 (México 1961) 395-427.

nos buscaron signos, imágenes y expresiones proféticas, que se anticiparan a ciertas doctrinas del cristianismo, así especialmente en el *Taoteking*. Con la plurivalente expresión *Tao* creyeron asimismo poder reproducir mejor el nombre cristiano de Dios. Sin embargo sus superiores de China y Europa no estuvieron de acuerdo con su modo de pensar [148].

La disputa de los ritos fue una de las razones, aun cuando no la más importante, para el envío del primer legado papal a China, Maillard de Tournon. El 31 de diciembre de 1705 fue recibido en audiencia por el emperador Kanghsi — un éxito extraordinario dados los usos diplomáticos chinos —, aunque no se pudo lograr la iniciación de relaciones directas entre Roma y Pekín y por tanto la eliminación del patronato [149]. Dada la precaria salud del legado, de acuerdo con las costumbres chinas tuvo que abandonar la capital en agosto de 1706 y no pudo realizar la segunda parte de su tarea, es decir, la visita a las misiones, sobre todo porque, a raíz de su partida de Pekín el favor imperial se transformó en la más aguda aversión. En 1707 de Tournon publicó una carta pastoral en China en la que daba a conocer la decisión del papa Clemente XI de 1704 contra los ritos. Veintidós misioneros jesuitas y el agustino español de Benavente [150] apelaron a Roma, pero cometieron el error de presentar este asunto interno de la Iglesia al emperador Kanghsi, que decidió la cuestión a favor de los solicitantes [151]. Tras la publicación de la carta pastoral, el legado papal fue expulsado a Cantón, donde fundó la procura de Propaganda para las misiones chinas y de Indochina, que a lo largo de 150 años constituyó la espina dorsal de las misiones de Propaganda en Asia oriental [152].

Gracias a sus esfuerzos consiguió que todos los misioneros se sometieran en principio a la jurisdicción de los obispos del patro-

---

148. J. BECKMANN, *Die katholischen Missionare und der Taoismus von 16. Jh. bis zur Gegenwart*, NZM 26 (1970) 1-17.

149. F.-A. ROULEAU, *Maillard de Tournon. Papal Legate at the Court of Peking*, AHSI 31 (1962) 264-323.

150. Contra esta apelación escribió un agustino en Colombia una obra latina propia, que apareció en Bogotá el año 1712. Cf. NZM 15 (1959) 180.

151. Los vicarios apostólicos Maigrot y Mezzafalce fueron expulsados, el lazarista Appiani, que acompañaba al legado, encarcelado durante veinte años.

152. S. DE MUNTER, *De S. Congr. de Prop. Fide Procurae Cantonensis Primordiis*, Roma 1957.

nato o de los vicarios apostólicos[153]. Contra el recurso de los partidarios de los ritos, el papa publicó después de maduro examen el breve de 1715, que confirmaba el edicto de 1704. Un nuevo legado, A. Mezzabarba (1719-21), fue tan ineficaz como su predecesor, y provocó además nuevas dificultades con motivos de sus *permissiones* de 1721. Sus disposiciones movieron a Roma a revisar una vez más la totalidad de las cuestiones en su conjunto, hasta que Benedicto XIV rechazó definitivamente los ritos mediante la bula *Ex quo singulari* de 1742[154]. La aceptación de la bula papal no encontró grave oposición debido a las persecuciones promovidas por las autoridades chinas. Hacia fines del siglo se reprodujeron las discusiones en torno a los ritos entre los dos vicarios apostólicos del seminario de misiones de París, Pigneaux de Béhaine, de Cochinchina, y de Saint-Martin, de Szechwan, en China occidental. Esta vez se trataba de determinados ritos de los entierros chinos, que al principio se consideraron permitidos, pero que al final fueron prohibidos[155]. En 1939 se volvieron a permitir estos ritos, bajo ciertas reservas, atendido el cambio de significado y las circunstancias del tiempo[156].

Para el historiador resulta difícil emitir un juicio equilibrado sobre la cuestión de los ritos chinos. Ambas partes estaban de acuerdo en edificar y construir una iglesia china. El juicio resulta más difícil todavía debido a que, con motivo de las persecuciones, no pudo ponerse en práctica ninguna de las dos teorías[157].

---

153. El mismo legado fue apresado posteriormente por los portugueses en Makao y permaneció en la cárcel hasta su muerte. El papa aprobó su conducta y lo elevó en 1707 a la dignidad de cardenal.

154. Las disputas existentes en Europa se agudizaron en 1700 por la intervención, justificada en sí, de la Sorbona — Charles Maigrot era doctor en teología de la universidad de París —. J. DAVY, *La condamnation en Sorbonne des Nouveaux Mémoires sur la Chine du P. Le Compte*, RSR 37 (París 1950) 366-397.

155. La correspondencia de ambos obispos en A. LAUNAY, *Histoire des missions de Chine, Mission du Se-tchoan* II, París 1920, apéndice 21-82.

156. AAS 32 (1940) 24ss.

157. Cuán difícil es la cuestión de los ritos incluso para un historiador objetivo lo muestra la contribución de H. BERNARD-MAÎTRE, *La correspondance Becker-Brucker sur la question des rites chinois (1885-1907)*, RSR 54 (París 1966) 417-425. J. Brucker escribió en el DThC el artículo sobre los ritos, en el cual se apoyaron posteriormente sobre todo Pastor y la mayor parte de los demás historiadores. Émile Becker fue superior de la misión de China en la provincia de Hopeh (anteriormente Tschely-suroriental); respecto de la cuestión de los ritos escribía: «Quand on veut justifier la Compagnie dans la question des rites chinois, il ne faut pas chercher à rejeter sur les autres tous les torts» (o.c., 419).

Las persecuciones y hasta la disputa de los ritos provocaron una orientación radicalmente nueva en los métodos aplicados a las misiones de China. Desde fines del siglo XVII el centro de gravedad de los trabajos misionales en China estuvo sin duda alguna en las comunidades aisladas de las provincias[158]. La condición previa de una actividad fecunda era el conocimiento del idioma, tarea a la que se dedicaron esforzadamente todas las órdenes. La primera gramática china fue publicada en 1703 por el dominico español Francisco Varo (1627-87)[159]. Fue superada por *Notitia linguae sinicae* del jesuita de Prémares, que la completó el año 1728 en Cantón[160]. El primer léxico amplio chino-latino fue publicado por el franciscano italiano Basilio Brollo de Gemona (1648-1719), que desde 1700 fue vicario apostólico de Schensi[161]. Los misioneros fueron asimismo los pioneros de la investigación de los dialectos chinos[162].

Prescindiendo de los puntos planteados por la cuestión de los ritos, todos los misioneros se sentían completamente de acuerdo en la necesidad de una adecuación externa al modo de vivir y pensar de los chinos. Todos se contentaban con la dieta china, todos vestían y habitaban conforme a la moda china[163]. Todos ellos mostraron la máxima comprensión hacia la estructura total de la sociedad, su carácter comunitario y el espíritu de gran familia de los chinos. Un ejemplo de auténtica chinificación de la vida católica de oración fueron las formas de plegaria pública cantada habitualmente en China. Hasta donde alcanzan nuestras noticias, no se desarrolló la oración privada en el sentido europeo[164].

158. Los análisis concretos de J. Dehergne sobre el estado de las misiones hacia 1700 nos ofrecen una valiosa visión de conjunto sobre este tema. Cf. AHSI 22 (1953) 314-338, 24 (1955) 251-294, 28 (1959) 289-330, 30 (1961) 307-366, 36 (1967) 32-71 221-246; id., *La Mission de Pékin à la veille de la condemnation des rites*, NZM 9 (1953) 91-108.

159. J.M. GONZÁLEZ, *Semblanzas Misioneras: P. Francisco Varo OP*, MH 12 (Madrid 1954) 145-191.

160. De Prémare envió el manuscrito a su *amigo* Fourmont a París, que escribió una gramática propia o tradujo la de Varo del español; debido a esto desapareció el manuscrito que hasta el año 1831 no fue impreso en Malaca por los misioneros protestantes (1666-1736). Streit v 958.

161. Streit v 874s; «*Sinica Franciscana*» VI 789-802.

162. YANG-FU-MIEN, *The Catholic Missionary Contribution to the Study of Chinese Dialects*, «Orbis» 9 (Lovaina 1960) 158-185.

163. En el siglo XIX surgen las primeras dudas sobre si el régimen alimenticio chino bastaba para los europeos; la respuesta fue siempre afirmativa.

164. En relación con los textos de la plegaria, cf. PAUL BRUNNER, *L'Euchologie de la Mission de Chine*, Münster 1964. La explicación de la misa, rica en contenido, del

Como en China, prescindiendo de Macao, no había posibilidad de erigir monasterios femeninos, los misioneros dominicos recurrieron a la modalidad de las *beatas*, tal como era conocida en España. Las jóvenes chinas emitían sus votos, pero vivían en el seno de sus familias, donde instruían a las mujeres y a los niños y en tiempos de persecución constituían el auténtico apoyo de la fe en las grandes familias [165]. Los misioneros de París introdujeron esta institución en sus misiones de Szechwan. En 1744 el vicario apostólico de Martillac publicó en una pastoral las primeras reglas de vida para ellas. Especialmente el bienaventurado Jean-Martin Moyë (1730-93), que extendió la institución incluso fuera de las familias, fue quien más tarde lo adaptó a las circunstancias y lo extendió a toda China, gracias al sínodo de Szechwan de 1803. Uno de los documentos más hermosos de acomodación inteligente y magnánima son las llamadas *Ordonnances de la sainte Église*, que surgieron durante el tiempo de persecución después de 1664 y sirvieron como criterio para las comunidades carentes de sacerdotes [166]. En ellas se instruye a los catequistas y a los cristianos sobre la manera como han de propagar la fe sin polemizar contra las ideas chinas [167].

Una de las consecuencias de la persecución de 1664 a 1670 fue que los misioneros se dieran cuenta de la necesidad de formar un clero nativo. Al regresar a sus estaciones pudieron comprobar lo que había hecho para la salvación de las comunidades el primer sacerdote chino, el dominico Lo Wen tsao (1617-91) [168]. Pero con respecto a los métodos de formación, los espíritus se dividieron. Pablo v por medio del breve *Romanae Sedis antistes* del 27 de junio de 1615 permitía el chino como idioma litúrgico, y durante la persecución L. Buglio comenzó a realizar las necesarias traducciones, pero los superiores jesuitas de Macao no

---

jesuita alsaciano R. Hinderer (1669-1744) fue cantada por los cristianos. P. BRUNNER, *La Messe Chinoise du Père Hinderer*, NZM 15 (1959) 271-284.

165. B. BIERMANN, *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*, Münster 1927, 163-165.

166. H. VERHAEREN, *Ordonnances de la Sainte Église:* Monumenta Serica 4 (Pekín 1939-46) 451-477 (texto chino con traducción francesa).

167. O.c., 456s. Baste aludir aquí a los sectores del arte cristiano, los edificios de las iglesias (en 1936 aún puede visitar la iglesia construida por Brancati el 1640, en Shangai, que respondía completamente a las formas de un templo chino), los ropajes litúrgicos. S. SCHÜLLER, *Die Geschichte der christlichen Kunst in China*, Berlín 1940.

168. J.M. GONZÁLEZ, *El primer obispo chino*, Villalba 1967.

autorizaron el breve para el trabajo práctico de las misiones[169]. Los misioneros de la orden, sin embargo, y posteriormente todos los misioneros del seminario de París trataron de aplicar la autorización papal; pero a medida que pasaban los años, menos comprensión hallaban en Roma para sus propósitos. Así, se llegó primeramente a un compromiso. Los vicarios apostólicos recibieron ya en 1659 el privilegio de consagrar sacerdotes chinos con tal de que supieran leer latín, aun cuando no lo entendieran. En este sentido el primer obispo chino, el ya mencionado Lo Wen tsao, consagró el 1 de agosto de 1688 a los primeros sacerdotes nativos en China[170]. Se trataba de una solución de emergencia, y todas las órdenes trataron de proporcionar a su clero chino una formación latina básica, los jesuitas de Macao, los dominicos de Manila, y los misioneros de París en su seminario general de Tailandia. El lazarista alemán Johannes Müllener (1673-1742), desde 1715 primer vicario apostólico de Szechwan, contribuyó personalmente a la formación de sus sacerdotes y pudo consagrar a cuatro de ellos antes de su muerte[171].

En la ciudad imperial de Pekín el misionero de Propaganda Mateo Ripa (1682-1746) trató igualmente de formar seminaristas, pero tuvo que renunciar a su empresa debido a las calumnias que se propalaron contra él. Aun así, fue uno de los pocos misioneros europeos que recibieron autorización para viajar a Europa en 1723 con sus escolares chinos. En Nápoles fundó un colegio y una sociedad de sacerdotes seculares de la Sagrada Familia. Como los misioneros de Propaganda, especialmente los procedentes del vicariato de Shensi, mandaban con regularidad candidatos preparados, fue posible organizar un envío constante de nuevos misioneros de Nápoles a China[172]. La peligrosidad del viaje y los

---

169. J. Jennes, *A propos de la liturgie chinoise. Le Bref Romanae Sedis Antistes de Paul V (1615)*, NZM 2 (1946) 241-254; respecto de todo el complejo de cuestiones hasta fines del siglo xviii, cf. F. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise au XVII^e et XVIII^e siècles*, Lovaina 1962.

170. J. Beckmann, *Die lateinische Bildung des chinesischen Klerus im 17. und 18. Jh.*: J. Beckmann, *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Festschr. L. Kilger), Schöneck/Beckenried 1950, 163-187.

171. J. v. den Brandt, o.c., 17.

172. M. Ripa, *Storia della Fondazione della Congregazione e del Collegio dei Cinesi*, 3 vol., Nápoles 1832. Hasta la supresión del colegio por el gobierno italiano, en 1869, habían salido del mismo 106 sacerdotes chinos. *Elenchus alumnorum, Decreta et Documenta quae spectant ad Collegium S. Familiae Neapolis*, Shangai 1917, 1-10.

inconvenientes de una estancia larga y extraña en el extranjero movieron, sin embargo, a los misioneros a formar a los sacerdotes chinos en su propio país. Al principio se hizo cargo de esta tarea el bienaventurado J.M. Moyë, uno de los defensores más celosos de esta idea, para cederla después a su compañero Tomás Hamel (1745-1812). Durante 35 años llevó adelante esta labor en un territorio difícilmente accesible, en la frontera entre Szechwan y Yünan. Veinte sacerdotes salieron del seminario antes de su muerte [173]. Todos estos sacerdotes chinos desarrollaron su actividad apostólica durante la época de persecuciones del siglo XVIII [174]. Uno de ellos nos ofrece en un diario, no destinado a la publicación, una visión detallada de la labor y de los problemas del clero chino: se llamaba Andrés Ly (1692-1775) y fue durante largo tiempo el único sacerdote de la provincia Szechwan [175]. Rechazó la dignidad episcopal, que le ofrecieron sus hermanos europeos; pero, debido a su comportamiento durante las persecuciones, Propaganda comenzó a reflexionar seriamente sobre la conveniencia de consagrar obispos a los sacerdotes nativos [176], aun cuando había amplios sectores carentes de la necesaria visión.

En medio de las persecuciones y disensiones internas llegó en 1762 la orden de Pombal de encarcelar a los jesuitas; 24 padres y hermanos fueron conducidos a Lisboa. En el interior de China tuvo funestos resultados la supresión papal de la orden en 1773, que llegó en 1775 y tuvo que ser publicada por el obispo von Laimbeckhoven como obispo de Nankín y administrador de Pekín. Los pocos jesuitas que se encontraban en el interior de China pudieron proseguir sus tareas, pues el poder de Portugal no alcanzaba hasta allí. En Pekín se produjo además un cisma (v. p. 445). Al cabo de largas negociaciones, que se prolongaron durante 10 años, los lazaristas, portugueses y franceses, se declararon

---

173. A. LAUNAY, *Mémorial* 307.

174. X. BÜRKLER, *Die Bewährungsgeschichte des chinesischen Klerus im 17. und 18. Jh.*: J. BECKMANN, *Der einhemische Klerus in Gesch. und Gegenwart* (Festschr. Kilger), Schöneck/Beckenried 1950, 119-142.

175. *Journal d'André Ly, 1746-1763*, edic. dir. por A. LAUNAY, París 1906. El diario, que abarca casi 700 páginas, se basa en los informes anuales.

176. J. BECKMANN, *Beratungen der Propaganda-Kongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe (1787-1819)*, «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» (Münster 1940) 199-217.

dispuestos a proseguir la labor de los jesuitas[177]. Las tentativas españolas y francesas por crear un obispo de patronato francés en Mukden (Manchuria)[178] y otro español en Fukien[179], fueron rechazados por Roma. Cuando el 29 de abril de 1785 llegaron a Pekín los primeros lazaristas franceses junto con el nuevo obispo de Pekín, A. de Gouvea, éste consiguió eliminar el cisma. El nuevo superior de los lazaristas franceses y juntamente de Peitang, J. Raux (1754-1801), era no sólo un excelente matemático (nombrado mandarín del instituto matemático en 1795), sino sobre todo una personalidad equilibrada, de manera que trató de ganarse a los jesuitas franceses, aun cuando se opuso a todos los esfuerzos por conseguir la autonomía de la misión francesa.

En los últimos decenios del siglo XVIII surgió también la Iglesia de Corea. Después de los primeros contactos pasajeros y de algunas conversiones conseguidas en el decurso de las guerras de conquista japonesas del siglo XVI[180], las ideas cristianas penetraron en la Corea de los siglos XVII y XVIII gracias a la literatura religiosa creada por los misioneros de Pekín. Es seguro que el primer coreano que recibió el bautismo en la iglesia de Peitang en 1784 conocía ya la necesidad de este sacramento y fue el primer apóstol de una iglesia que todavía carecía de sacerdotes en su patria.

Los embajadores coreanos en Pekín fueron una vía para crear firmes relaciones con la joven Iglesia laica. Hasta 1793 el obispo A. de Gouvea, a quien Propaganda había encargado expresamente la dirección de la Iglesia coreana, no logró enviar a uno de sus sacerdotes chinos a Corea. Pero en 1801 moría ajusticiado, víctima de la persecución. Ya desde 1791 se habían iniciado en este país las persecuciones; los martirios muestran que la Iglesia

---

177. H. CORDIER, *La suppression de la Compagnie de Jésus et la Mission de Péking*, T'oung Pao» 17 (Leyden 1916) 217-347 561-623; *Mémoires de la Congrégation de la Mission. La Chine* II, París 1912; C. DE ROCHEMONTEIX, *Jos. Amiot*, París 1915, 258ss 379ss.

178. C. DE ROCHEMONTEIX o.c., 437-453. El memorándum de Jos. Amiot del 1 de octubre de 1774, que se vio apoyado por otro del conde de Vergennes, en París, con fecha del 1 de marzo de 1779 (Texto en el archivo de Propaganda, Roma, *Scritture riferite nei Congressi*, vol. 36, fol. 35ss).

179. J. BECKMANN, *Ein spanischer Versuch zur Errichtung von Patronatsbistümern in China und Hinterindien (1778-82)*, ZMR 27 (1937) 164-172.

180. J. LAURES, *Koreas erste Berührung mit dem Christentum*, ZMR (1956) 177-189 282-287.

estaba firmemente arraigada. En 1797 el obispo de Gouvea pudo informar a Propaganda que en Corea había 4000 cristianos [181].

d) Japón

En la mayoría de las historias de las misiones, la exposición de la época de Kirishitan concluye con una referencia a las persecuciones. Pero de hecho el auténtico período de sufrimiento de los cristianos japoneses no empezó hasta que el país cerró totalmente sus fronteras al mundo exterior [182]. No cesaron en modo alguno los esfuerzos de la cristiandad, para acudir en ayuda de la iglesia japonesa. Después de la insurrección de los aldeanos de Shimabara de 1637-38, que, como acto de desesperación de la población explotada, fue ante todo de naturaleza social, los cristianos tuvieron que pagar un elevado tributo de sangre. 30 000 hombres, mujeres y niños murieron ajusticiados. Disposiciones de extremado rigor prohibían toda clase de relaciones con el extranjero, con Filipinas y Macao. Cuando Macao, gravemente afectado por las prohibiciones comerciales, trató en 1640, mediante una embajada propia, de modificar el parecer de los japoneses, los 4 embajadores junto con otras 57 personas de la dotación del barco fueron ajusticiados y sólo 13 pudieron retornar a Macao, para propagar la terrible noticia [183]. Deshima, una isla pequeña frente a Nagasaki, que en los últimos tiempos se había convertido en punto de parada de los comerciantes portugueses, fue entregada en 1640 a los holandeses, que mantuvieron desde aquí, no sin grandes esfuerzos, un monopolio comercial con Japón hasta 1854 [184]. Al bloqueo frente al exterior, que naturalmente regía también para los viajes de los japoneses al extranjero, respondió en el interior del país un proceder sin contemplaciones contra los cristianos. En 1640 se fundó en Edo (= Tokio) la

---

181. A. Choi, *L'Érection du premier Vicariat Apostolique et les origines du catholicisme en Corée*, Schöneck/Beckenried 1961, 1-60.

182. Arimichi Ebisawa, *The Jesuits and their Cultural Activities in the far East*, «Cahiers de l'Histoire Mondiale» 5 (Neuchâtel 1959) 345-374.

183. C.R. Boxer, *The Great Ship from Amacon, Annals of Macao and the old Japan Trade, 1555-1640*, Lisboa 1959, 163ss 331ss.

184. No es exacto que se exigiera también a los holandeses «*pisotear las imágenes*».

Oficina de inquisición para los asuntos cristianos, con sus propios edificios, prisiones, procedimientos judiciales y jueces; bajo el primer inquisidor, Inoue Masashige (1585-1661), se celebraron unos 2000 procesos contra los cristianos[185]. Para mejor controlar el cristianismo, se aplicó el sistema social de las *cinco familias*, que se hacían responsables entre sí[186]. Especialmente refinado era el E-Fumi[187]: en una época determinada, generalmente al comienzo del año, todos los habitantes de la isla de Kiushu, y también de otras regiones, debían pisotear un crucifijo o una imagen cristiana, operación que se hallaba estrictamente controlada por las autoridades. Incluso los comerciantes extranjeros, a excepción de los holandeses, cuando llegaban a los puertos japoneses debían someterse a este examen (que fue suprimido por primera vez en 1857). Se añadían a esto recompensas de las autoridades para los que denunciaban a los cristianos, que eran mayores o menores según el puesto que los interesados desempeñaban en la iglesia[188]. Los cristianos descubiertos eran conducidos a Edo, concretamente a la prisión de la inquisición, donde generalmente se les sometía a terribles tormentos (en el *tsurushi* por ejemplo, los torturados eran colgados por los pies sobre un pozo; el menor movimiento se consideraba signo de apostasía). Ya en 1633 el provincial de los jesuitas, Cristovão Ferreira, había sido sometido a esta tortura y quebrantado por ella, se casó y se convirtió en espía e intérprete de la inquisición japonesa[189]. Pero las cosas no resultaban fáciles a los apóstatas que junto con sus descendientes quedaban durante generaciones sujetos a humillantes decretos de excepción. Cuando la persecución alcanzó su punto

---

185. Los datos oficiales informan además de su actividad, sus directrices para llevar el proceso, etc., en *Kirishito-Ki*. En alemán por G. Voss - H. Cieslik, *Kirishito-Ki und Sayoyo-roku. Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jh.*, Tokio 1940; H. Cieslik, *Das Christen-Verbot in Japan unter dem Tokugawa-Regime*, NZM 6 (1950) 175-192 256-272, 7 (1951) 24-36.

186. H. Cieslik, *Die Fünferschaft im Dienste der Christenüberwachung* «Monumenta Nipponica» 7 (Tokio 1951) 102-155.

187. M. Marega, *E-Fumi:* ibid. 2 (Tokio 1939) 281-286; id., *Memorie cristiane della Regione di Oita*, «Annali Lateranensi» 3 (1939) 9-59.

188. Datos concretos en H. Cieslik, NZM 6 (1950) 188s.

189. Ibid., 259; Ferreira murió en 1650, pero no se puede aclarar si fue como mártir arrepentido, como aseguraba un rumor en Indochina. Hubo además otras persecuciones locales, en las que los cristianos fueron ajusticiados sobre el lugar: Cieslik expone una serie de tales persecuciones con el martirio de cientos de cristianos en los años 1657-80 en la isla Kiushu (ibid. 262).

culminante (aproximadamente 1680-1700), no existía ya un cristianismo visible, pero las autoridades japonesas conocían a las gentes de su país y el descubrimiento de los antiguos cristianos de Nagasaki en el siglo XIX confirma la existencia de un cristianismo subterráneo. Siempre pudieron llegar al país misioneros aislados, como lo muestra el segundo grupo rubino, compuesto de 4 sacerdotes, un hermano y 5 catequistas, que entró en el Japón en 1643, aunque fueron encarcelados inmediatamente después de su llegada. Y aunque más tarde el inquisidor Inoue comunicó a los holandeses que habían apostatado en el *tsurushi*, esto no parece ser cierto, porque ninguno de ellos recibió la libertad, al contrario de lo sucedido con Ferreira; todos murieron en prisión.

Los misioneros de Macao trataron de ayudar a los cristianos del Japón sobre todo a través de escritos. Pero muy pronto las autoridades japonesas confeccionaron listas de libros prohibidos [190]. Todavía a fines de siglo se aplicaba el principio: «Quien introduzca secretamente en Japón libros u objetos cristianos, será ajusticiado sin contemplación» [191]. Aun así, la cultura europea, especialmente la relativa a las ciencias naturales y la medicina, pero también la de temas religiosos, se filtró constantemente en la literatura japonesa. Y así, incluso en esta época se produjeron violentas discusiones de los budistas y otros grupos con el cristianismo [192]. Por otra parte, los hombres cultos japoneses, que no querían renunciar a las ciencias europeas, publicaron sus obras con pseudónimos holandeses, bajo el tolerado *pabellón holandés*. Acudieron incluso al recurso de publicar obras de jesuitas importadas de China como si se tratara de trabajos de sabios holandeses [193].

Ya desde los comienzos de su fundación, Propaganda prestó

---

190. En estas listas se basa el trabajo de H. BERNARD, *Traductions chinoises d'ouvrages européens au Japon durant la période de fermeture (1614-1853)*, «Monumenta Nipponica» 3 (1940) 40-60.

191. En H. CIESLIK, NZM 6 (1950) 185.

192. J. VAN HECKEN, *Le problème du dialogue chrétien avec les Bouddhistes du Japon*, NZM 23 (1967) 3ss; H. CIESLIK, *Nambanzi-Romae der Tokugawa-Zeit*, «Monumenta Nipponica» 6 (1943) 13-51. Precisamente estas novelas anticristianas, de las que algunas se imprimieron en la época Meji, muestran que las ideas cristianas permanecieron vivas en el pueblo a lo largo de siglos.

193. Cf. ARIMICHI-EBISAWA o.c., sobre todo 369ss.

gran interés a la misión japonesa, interés que aumentó con la llegada del dominico Diego Collado a Roma en 1622. Las largas negociaciones contribuyeron a que en 1633 fuera publicada la bula *Ex debito pastoralis officii*, que aseguró a los misioneros de todas las órdenes el acceso de Japón, y por todos los caminos posibles[194]. El defectuoso conocimiento de las circunstancias japonesas y los esfuerzos romanos por descartar al Japón del patronato portugués, dificultaron y retardaron el nombramiento de nuevos obispos[195]. La congregación de Propaganda no perdió ya de vista la misión japonesa y se hizo informar de ella por los misioneros de China[196]. Es digna de mención la empresa del sacerdote secular italiano Giovanni B. Sidotti (1668-1715), que en 1704 llegó a Manila con el legado Maillard de Tournon y en 1708 desembarcó secretamente en la costa japonesa, aunque al cabo de tres días fue hecho prisionero y conducido a las cárceles de la inquisición de Edo, donde murió, probablemente mártir, en 1715[197]. Allí se encontró con el filósofo y hombre de Estado japonés Arai Hakuseki (1657-1725), que le interrogó a lo largo de 3 años y obtuvo una clara visión de las doctrinas de la religión cristiana, que luego expuso en dos obras. Aun cuando rechazó como absurdo el cristianismo, su exposición es una de las mejor logradas en idioma japonés, sobre todo porque, en su calidad de confucianista convencido, no tuvo reparo alguno en rechazar al mismo tiempo el budismo y el sintoísmo. Por este camino indirecto, Sidotti ha influido hasta el siglo XIX en los sabios japoneses[198].

Las persecuciones que iban en constante aumento desde los años veinte del siglo XVII contribuyeron a que muchos cristianos

---

194. L.M. PEDOT, *La S.C. de Propaganda Fide et le Missioni del Giappone (1622-1838)*, Vicenza 1946; texto de la bula en L. MAGNINO, *Pontificia Nipponica* I, Roma 1947. 160-164.

195. H. CIESLIK, *Zur Gesch. der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission*, NZM 18 (1962) 42-58 81-107 177-195 (sobre todo 188-195); también L.M. PEDOT, o.c., 163-221.

196. L.M. PEDOT, o.c., 314-341.

197. Un esbozo bio-bibliográfico en Streit VI 403-405; sobre los años en Edo cf. R. TASSINARI, *The End of Padre Sidotti. Some New Discoveries*, «Monumenta Nipponica» 5 (1942) 246-253.

198. FURUKAWA TETSUSHI, *The Growth of Anti-religious Rationalism and the Development of the Scientific Method in Japan*, «Cahiers de l'Histoire Mondiale» 7 (1963) 739-755.

japoneses huyeran al extranjero mientras les fue posible. Así surgieron comunidades sobre todo en el barrio japonés del gran puerto y del mercado de Faifo en Cochinchina, donde los misioneros expulsados[199] hallaron un nuevo campo de actividad. Otros lugares de refugio fueron Ajuthia, la capital de Tailandia, donde los comerciantes japoneses poseían ya un establecimiento. También allí fueron los jesuitas quienes se encargaron de los cristianos y ganaron a muchos otros[200]. Para numerosos cristianos de las misiones de las órdenes mendicantes españolas Manila fue su nueva patria. Los seminaristas y religiosos japoneses pudieron recibir las órdenes sagradas algunos en Macao y otros en Manila. Algunos de ellos pudieron retornar como misioneros a su patria[201]. Las comunidades japonesas en el extranjero no tuvieron, sin embargo, una existencia demasiado larga, sobre todo porque los japoneses se adaptaban cada vez más a los países receptores. No obstante, entre los misioneros siguió vivo el interés por el Japón. Incluso en el lejano México se imprimió en 1738 una gramática japonesa con la firme esperanza de que pudiera servir de ayuda a los nuevos misioneros del Japón[202].

e) Filipinas y los mares del Sur

BIBLIOGRAFÍA: Streit v, vi; G.H. ANDERSON (dir.), *Studies in Philippine Church History*, Ithaca-Londres 1969; *IV Centenario de la evangelización de Filipinas 1565-1965;* «Boletín de la provincia de san Nicolás de Tolentino de Filipinas» 55 (Marcilla/Navarra 1965) 49-303; H. DE LA COSTA, *The jesuits in the Philippines 1581-1768*, Cambridge/Massachusets 1961; P. FERNÁNDEZ, *Dominicos donde nace el sol*, Barcelona 1958; M. VALENTÍN, *Ensayo de una síntesis de los trabajos realizados por las corporaciones religiosas filipinas* I, Manila 1901; M. MERINO, *Agustinos evangelizadores de Filipinas 1565-1965*, Madrid 1965.

Sobre la iglesia de Filipinas en los siglos XVII y XVIII existe un abundante material de fuentes[203], que sin embargo apenas ha

199. H. CHAPPOULIE, o.c., I 170 180.

200. H. CIESLIK, *Die erste Jesuitenmission in Siam 1626-30*, NZM 26 (1970).

201. H. CIESLIK, *Das Schiksal der letzten Japan-Missionare im 17. Jh.*, NZM 13 (1957) 9-28 119-138; id., *The Training of a Japanese Clergy in the Seventeenth Century*, «Studies in Japanese Culture» (Tokio 1963) 41-73.

202. J. LAURES, *Kirishitan Bunko* (Tokio [3]1957) 125-126.

203. Streit v 237-361, para el siglo XVII, y VI 239-400 para el siglo XVIII. La

sido utilizado [204]. Estos dos siglos fueron decisivos para la cristianización de las Filipinas. Desde 1595 Manila era arzobispado, con las diócesis sufragáneas de Nueva Segovia, Nueva Cáceres y Cebú. Cinco órdenes organizaron allí provincias propias: los agustinos ermitaños, los jesuitas, los dominicos, los franciscanos y los agustinos recoletos. Ya en 1594 Felipe II había dividido el vasto archipiélago entre las órdenes. Las islas más importantes fueron conquistadas por los españoles casi sin derramamiento de sangre, y los aborígenes aceptaron sin resistencia la predicación cristiana. Es cierto que de vez en cuando —la mayor parte de las veces debido a los actos violentos de los españoles, que creyeron al principio poder aplicar en Filipinas sus métodos coloniales americanos— se originaron algunos levantamientos sangrientos que provocaron el asesinato de misioneros, pero en conjunto aquel mundo insular gozó casi siempre de un desenvolvimiento político y eclesiástico muy tranquilo.

Hasta finales del siglo XVII el islam, que precisamente en el tiempo en que llegaron los españoles sobre todo a Mindanao, aunque también a Luzón, hacía proselitismo entre las tribus malayas, había sido reprimido, de manera que desde entonces apenas hizo progreso alguno hacia el Oriente. Esto sólo fue posible gracias a la cristianización de la población filipina y concretamente a la sólida organización de sus comunidades. Éstas comunidades se formaron parte en las ciudades, en torno a un núcleo más o menos grande de población española, y parte en las grandes aldeas en las que los monasterios e iglesias de los misioneros actuaban como centro. Tanto el Estado como la Iglesia pusieron pronto coto a la pretendida esclavización de los filipinos que intentaba implantar los métodos americanos. La tierra era pobre, de manera que los colonizadores vivían especialmente del comercio entre China y México y fueron pocos los que se

---

más importante colección de fuentes de BLAIR-ROBERTSON, *The Philippine Islands*, abarca 55 volúmenes de documentos, que en su mayor parte han sido traducidos del español, Cleveland 1903-09; la de TORRES Y LANZAS, *Catálogo de los documentos relativos a las islas Filipinas*, Barcelona 1925-36, alcanzó 9 volúmenes.

204. Así, por ejemplo, la obra en cuatro volúmenes de S. DELACROIX II. Asimismo la más reciente historia de las misiones de A. MULDERS (1960) trata brevemente de los comienzos en los siglos XVI y XVII, 221-223, y a continuación 378-388 expone la historia del siglo XIX. Sólo K.S. LATOURETTE, vol. III 307-321, prosigue la historia hasta fines del siglo XVIII.

establecieron allí. Tampoco sobre los misioneros ejerció especial fuerza de atracción la población, de bajo nivel cultural; la primera generación consideraba en general las Filipinas como estación de paso para China[205].

De hecho las órdenes mendicantes mantuvieron misiones tanto en China como en Indochina y anteriormente también en Japón, mientras que a los jesuitas les prohibieron sus superiores toda actividad en los territorios de sus hermanos en religión del patronato portugués[206]. En el transcurso del siglo XVII parece que se modificó la orientación misionera y se concentró sobre las Filipinas. Fueron cada vez más numerosos los refuerzos de España y de México. La evangelización de la población situada en torno a los primeros establecimientos fundados en las islas mayores llegó a su meta hacia 1650; a continuación se extendió a los puntos de más difícil acceso. Los agustinos ermitaños, que desde 1565 llevaron el peso principal de la labor pastoral y misionera, tuvieron que protegerse mediante leyes reales contra el hecho de que sus refuerzos destinados a Filipinas fueran interceptados ya en Méjico[207]; cuando los superiores locales de España pusieron dificultades a esta empresa, su provincia del nombre de Jesús fundó en Filipinas el Real Colegio Seminario de Valladolid (1734), que ha seguido siendo hasta el presente el centro de nuevos refuerzos[208].

Esta continua corriente de misioneros es tanto más destacable[209] cuanto que los trabajos fuera de los centros urbanos exigían enormes esfuerzos corporales[210]. Aquí se creó un contrapeso realista respecto a las fantasías de las misiones de China, que resistía también la comparación con los martirios del Japón[211].

---

205. J. BECKMANN, *China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jh.*, Schöneck/Beckenried 1964, 46-65.

206. Algunos jesuitas consideraron incluso que esta prohibición fue la causa de desaliento en muchos jóvenes misioneros y de su prematura muerte. H. DE LA COSTA, o.c., 244-245.

207. J. BECKMANN, NZM 23 (1967) 148.

208. M. MERINO, o.c., XVIII-XX.

209. El número de los agustinos ermitaños pudo haber llegado a más de 1500 hasta fines del siglo XVIII según el *Necrologio*, que recopiló M. MERINO para la celebración del 400 aniversario de la cristianización de Filipinas (o.c.), El número de jesuitas llegó, en el siglo XVIII, hasta la supresión, a 150 por término medio. H. DE LA COSTA, o.c., 553.

210. Un cuadro sugestivo ofrece J. SCHMITZ, *Die Abra-Mission auf Nordluzón, Philippinen (1598-1955)*, St. Augustin 1964.

211. Los martirios en las Filipinas constituyeron excepciones aisladas.

El tranquilo desarrollo de la Iglesia en Filipinas se vio turbado por las disputas de los obispos con las órdenes religiosas [212]. El año 1567 Pío V, a ruegos de Felipe II, hizo una excepción de los decretos tridentinos respecto de los países de misión con sus enormes distancias y pocos obispos, y permitió a las órdenes practicar la pastoral independientemente de todo poder episcopal. Sin embargo, en 1585 el rey español dispuso, primeramente para el concilio de México y después para todos los países españoles, que las órdenes religiosas se sometieran a la visita episcopal. En las Filipinas esto provocó muchos choques. En la práctica los obispos del siglo XVII y XVIII tuvieron que ceder, debido sobre todo a que los viajes, cargados de inconvenientes, hacían poco atractivas las visitas. El arzobispo dominico Felipe Pardo (1611-89) trató sin embargo de imponer sus derechos, sobre todo en Manila, tanto contra las autoridades seculares como contra los jesuitas [213]. Pero éstos hallaron apoyos políticos, de manera que el arzobispo perdió el proceso [214].

En estrecha conexión con este punto se hallaba también la cuestión relativa a los derechos del clero secular, al que — según los disposiciones de Felipe III de 1603 — le debían ser entregadas las parroquias organizadas. Pero los sacerdotes seculares españoles vivían casi siempre en las ciudades y la mayor parte de las veces ocupaban puestos de canónigos, de manera que siempre que una orden en conflicto con el obispo amenazaba con retirar a todos sus miembros de las estaciones, éste debía ceder. Aun no se admitía la idea de un clero nativo, aunque el arzobispo Pardo, también opuesto al principio, cambió de parecer pocos meses antes de su muerte (1689) [215]. Parece que cuando Pallu fue apresado en 1672 por las autoridades filipinas, proyectó por primera vez la formación de un clero indígena [216]. Los funcionarios supe-

---

212. H. DE LA COSTA, *Episcopal Jurisdiction in the Philippines During the Spanish Regime:* G.H. ANDERSON, o.c., 44-64.

213. H. DE LA COSTA, *The Jesuits,* sobre todo 489-502 y *passim;* P. FERNÁNDEZ, o.c., 189-193.

214. En las disputas antijesuíticas se dio mucho relieve a este proceso, sobre todo en Europa. Cf. por ejemplo la obra sobre este proceso, editada en Lugano el año 1760 (Streit VI 308).

215. J.S. CUMMINS, *Archbishop Felipo Pardo's «Last Will»;* G.H. ANDERSON, o.c., 105-112.

216. H. DE LA COSTA, *The Development of the Native Clergy in the Philippines,* ibid., 65-104.

riores dirigieron en 1680 un escrito a Madrid. En 1702 Felipe v ordenó la fundación de un seminario para ocho seminaristas. En 1704 (cf. p. 460) llegó Sidotti a Manila y fundó el seminario con ayuda de los habitantes de la ciudad, ahora ya para 72 seminaristas. Pero fue clausurado por orden real y sustituido por otro para 8 personas, tal como se había dispuesto al principio. En Manila comenzó a agitarse la oposición. Aun cuando hasta 1772 no se fundó el seminario de Manila, anteriormente los dominicos y los jesuitas, en noble competencia, autorizaron el acceso de los filipinos a la teología. En todo caso, existía ya hacia mediados del siglo un clero nativo relativamente fuerte, que no se limitó sólo a prestar servicios sacerdotales auxiliares, como Felipe v había dispuesto.

La oposición que se iba perfilando en este punto[217] se puede comprobar asimismo respecto de la hispanización del mundo insular, exigida constantemente por Madrid. El Estado quería desplazar por la fuerza los idiomas indígenas. Pero —prescindiendo de Manila— en ninguna parte se cultivó menos el español que en las Filipinas. Los misioneros proclamaban la fe por doquier en los idiomas indígenas, y las órdenes exigían los necesarios conocimientos del idioma[218]. Paradójicamente España debe su gran éxito en Filipinas a la oposición de las autoridades provinciales subalternas y de los misioneros[219]. Los misioneros no sólo crearon la base lingüística (gramáticas, diccionarios) para la investigación de los idiomas más importantes de las Filipinas[220], sino también una abundante literatura cristiana[221].

El tranquilo desarrollo de la iglesia en Filipinas fue bruscamente interrumpido por la expulsión de los jesuitas ordenada por

---

217. H. DE LA COSTA, *The Development* 86ss.

218. Los agustinos recoletos proyectaron incluso la creación de un convento en Salamanca para el estudio del idioma principal, el tagalo, reconocido el año 1626 por Propaganda, pero no fue autorizado por Madrid. Cf. *Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini* II, Roma 1961, 77 78 82.

219. J.L. PHELAN, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses 1565-1700*, Madison 1959. Según esto, debe modificarse el juicio en este texto v, p. 801ss.

220. J.L. PHELAN, o.c., 51s; id., *Philippine Linguistics and Spanish Missionaries 1565-1700*, «Mid-America» (Chicago 1955) 153-170; N. CUSHNER, *A Note on Jesuits, Linguistics and the Philippine Missions*, NZM 19 (1963) 116-121.

221. Ya sólo los datos de los volúmenes de Streit ofrecen abundante material para la historia todavía no escrita de esta bibliografía cristiana.

Carlos III en 1767. La medida afectó a 148 jesuitas, 6 colegios, 9 residencias y 3 misiones[222]. Como la Compañía de Jesús no tenía allí a su cargo una parte importante de la pastoral, su expulsión de Filipinas pudo equilibrarse más rápidamente que en otros países. Sin embargo, fue rico en consecuencias el absolutismo estatal que ya se anunciaba[223].

Como a los jesuitas les estaba prohibida por su general cualquier actividad en territorio del patronato portugués, buscaron otros campos de misión en el Pacífico, por ejemplo, en las islas Marianas y Carolinas. El fundador de la primera misión de Guam fue Diego Luis Sanvitore (1627-72), que, al cabo de unos años fue asesinado por un apóstata. En los siguientes levantamientos de los indígenas (1674-76 y 1684-85) hallaron la muerte otros 12 misioneros jesuitas. A pesar de esto, las islas principales pudieron considerarse cristianas ya el año 1740. Las Marianas y las Carolinas no pasaron nunca de ser estaciones de paso y no recibieron asistencia regular de los misioneros[224].

En el Pacífico meridional, hacia finales del siglo XVI y comienzos del XVII, los franciscanos de Perú, que acompañaron por el mar del Sur al descubridor Pedro Fernando de Quirós, exploraron las islas Salomón y las Nuevas Hébridas.

Los planes misioneros que elaboraron como resultado de estas exploraciones, se convirtieron en ilusorios debido a la temprana muerte del descubridor[225]. Fueron también infructuosos los posteriores esfuerzos del franciscano Juan de Silva (1617-94). Tampoco pudo erigirse un establecimiento misional permanente tras una expedición a Tahití efectuada en 1774-75. Pero los éxitos no son criterio del espíritu misionero cristiano.

---

222. N. CUSHNER, *Philippine Jesuits in Exile. The Journal of Francisco Puig SJ 1768-1770*, Roma 1964.

223. K.S. LATOURETTE, *History* III 313.

224. E.J. BURRUS, *Jesuits and Terra Australis*, NZM 22 (1966) 89-97; id., *Sanvitores' Grammar and Catechism in the Mariana (or Chamorro) Language (1668)*, «Anthropos» 49 (Friburgo 1954) 934-960; Streit XXI 1-82.

225. C. KELLY, *La Australia del Espíritu Santo*, 2 vol., Cambridge 1966.